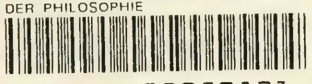
DEUSSEN

ALLGEMEINE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

LEIPZIG:
F. A. BROCKHAUS



ALLGEMEINE

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

ZWEITER BAND, ZWEITE ABTEILUNG.

ALLGEMEINE

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

MIT

BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER RELIGIONEN.

VON

DR. PAUL DEUSSEN

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT KIEL.

ZWEITER BAND, ZWEITE ABTEILUNG:

DIE BIBLISCH-MITTELALTERLICHE PHILOSOPHIE.

ZWEITE AUFLAGE.



LEIPZIG:

F. A. BROCKHAUS.

1919.

VORWORT ZUR PHILOSOPHIE DER BIBEL.

Der als Kritiker ausgezeichnete, aber philosophisch weniger gut beratene Verfasser des berühmten Lebens Jesu, David Friedrich Straufs, wirft in der Schrift seines Alters „Der alte und der neue Glaube“ die Frage auf: „Sind wir noch Christen?“ und beantwortet sie mit einem klaren und entschiedenen Nein. Wer aber imstande ist, den philosophischen Kern aus der historischen und daher zufälligen Schale zu lösen, wer nicht bei den blofsen Worten stehen bleibt und eine Sache auch da wiederzuerkennen vermag, wo sie unter anderm Namen und in neuer Einkleidung auftritt, der wird auch nach allen Errungenschaften der Geschichtsforschung, Naturwissenschaft und Philosophie die von Straufs aufgeworfene und verneinte Frage: Sind wir noch Christen? mit einem ebenso klaren und entschiedenen Ja beantworten. Denn das Wesen des Christentums erstreckt sich viel weiter als sein Name und besteht in einem Gedanken, welcher so ewig ist wie die Welt und nie erlöschen wird: es ist der indisch-platonisch-christliche Gedanke, dafs unser Erdendasein nicht Selbstzweck ist, wie alle eudämonistische Ethik annimmt, dafs vielmehr die höchste Aufgabe des Lebens darin besteht, auf dem Wege der Selbstverleugnung, welche das Wesen aller echten Tugend ausmacht, uns von dem uns allen angeborenen Egoismus zu läutern und dadurch unserer ewigen Bestimmung entgegenzureifen, welche uns im übrigen unbekannt bleibt und bleiben

mufs, soll nicht die Reinheit des moralischen Handelns gefährdet werden.

Wer diesen Gedanken, in welchem das eigentliche Wesen des Christentums besteht, in seiner vollen Tiefe erfafst hat, der wird nicht länger zaudern, der Wissenschaft zu geben, was der Wissenschaft ist, sollte er dabei auch manche Vorstellungen, welche die Freude und den Trost unserer Väter bildeten, zum Opfer bringen müssen, weil sie mit einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt unvereinbar sind.

Seitdem wir für die Geschichte des Volkes Israel und des aus seinem Schofse hervorgegangenen Christentums nicht mehr auf Quellen wie Bibel und Herodot allein angewiesen sind, hat durch die Entzifferung der Hieroglyphen und der babylonisch-assyrischen Keilschriften, die Inschrift des Königs Meša, die Funde von Tell-el-Amarna und Elephantine, und die genauere Kenntnis der iranischen Weltanschauung, auch auf biblischem Gebiete vieles ein anderes Aussehen gewonnen. Seit die Denkmäler des alten Ägyptens nach tausendjährigem Verstummen wieder zu uns reden, ist der alte Traum einer ägyptischen Urweisheit (Apostelgesch. 7,22) und mit ihm die Möglichkeit geschwunden, den hebräischen Theismus aus dem ganz anders gearteten ägyptischen abzuleiten. Hingegen ist es gelungen, in der Bibliothek des Assurbanipal die Vorbilder nachzuweisen, aus denen sich unter den Händen der alten Hebräer in bedeutsamer, ethischer, vom Geiste des Prophetismus getragener Umwandlung die Mythen von der Weltschöpfung, dem Paradies, den zehn Urvätern und vor allem der von der Sintflut entwickelt haben, während andererseits die Briefe von Tell-el-Amarna uns ein Reich der Mitani kennen lehren, dessen Herrscher schon um 1400 a. C. iranische Namen tragen, wodurch sich die Möglichkeit eröffnet, den schon beim Jahvisten (850 a. C.) auftretenden Sündenfallmythus auf iranischen Ursprung zurückzuführen. Eben diese Amarna-Briefe geben uns

ein Bild von dem Zustande Palästinas vor der Zeit der Invasion der Hebräer, welchem die ethisch so wertvollen Erzählungen von Abraham, Isaak und Jakob in keiner Weise sich einfügen lassen, so dafs wir bei den drei Erzvätern auf jede historische Gewifsheit verzichten müssen. Aber noch gröfsere Opfer liebgewordener Vorstellungen müssen gebracht werden. Denn wenn es kaum mehr zu bezweifeln ist, dafs das Deuteronomium das Gesetzbuch des Königs Josia (621 a. C.), und dafs der Leviticus nebst den angrenzenden Partien erst das von Esra und Nehemia (444 a. C.) proklamierte Gesetzbuch des zweiten Tempels ist, was bleibt dann von Mose anderes übrig als die nebelhafte Gestalt eines mythischen Heros, auf welchen die erste Organisation der als Beduinen in der Wüste umherziehenden Hebräer und mit ihr die ersten Rudimente des spätern Gesetzeskanons zurückgeführt werden können. Zu dem gewaltigen und nicht selten gewaltsamen Auftreten dieses Heros der Gesetzgebung will die furchtsame Rolle nicht stimmen, welche die Sage ihn bei seiner Berufung spielen läfst, wie denn überhaupt der ganze Aufenthalt des Volkes Israel in Ägypten und die Katastrophe bei seinem Auszuge sehr ins Wanken gerät, da die ägyptischen Denkmäler von beiden nichts zu wissen scheinen. Festern Boden betreten wir erst nach erfolgter Eroberung des gelobten Landes in der Zeit der Richter und ersten Könige. Dafs in dieser Zeit neben Jahve als dem Schirmgotte Israels auch andere Götter verehrt wurden, dafs die Forderung des Monotheismus erst durch die ältern und jüngern Propheten aufgestellt und schliefslich durchgesetzt wurde, dafür treten zahlreiche Stellen des Alten Testaments ein, und eine unschätzbare Ergänzung finden dieselben in der Inschrift des Moabiterkönigs Meša, welche zeigt, dafs Jahve für die Hebräer gerade wie Kamoš für die Moabiter der spezielle Stammgott war, dem man Verehrung und Treue schuldete, und neben dem die andern

Götter ebenso bestanden wie neben dem König des eigenen Landes fremde Könige, denen man keinen Gehorsam schuldig war, an deren realer Existenz aber niemand zweifelte. Erst allmählich konnte man es wagen, in der krassen Weise, wie es beim zweiten Jesaia geschieht, alle andern Götter für Stein und Holz zu erklären und Jahve als den allein realen Gott zu proklamieren, auf welchen die Schöpfung der Welt und mit ihr ganz konsequent auch die Urheberschaft des Bösen zurückgeführt wurde, und als dessen Geschöpf, ebenso konsequent, der Mensch aus nichts geschaffen war und mit dem Tode wieder in sein ursprüngliches Nichts versank. Diese Anschauungen von Gott und Mensch waren sehr ungeeignet, die Grundlagen einer Weltreligion zu werden; zu diesem Zwecke bedurften die althebräischen Begriffe einer Umformung, wie sie nicht aus dem Schofse des alten Hebraismus allein, sondern nur durch das Eindringen eines fremden Elementes möglich war; und so müfsten wir als Mittelglied zwischen dem Alten und Neuen Testamente ein solches Element postulieren und hypothetisch konstruieren, läge es uns nicht in der iranischen Weltanschauung des Zarathustra offenkundig vor Augen. Ein Bild dieser Religion des grofsen und mächtigen Perserreichs, dem die Juden zwei Jahrhunderte hindurch als Untertanen angehörten, war somit unserer Darstellung einzuflechten und auf Grund desselben der Nachweis zu führen, wie es erst durch iranischen Einflufs möglich wurde, Gott von der Urheberschaft des Bösen zu entlasten und als Prinzip der Moralität festzuhalten, während eben diesem Einflusse auch die Erkenntnis der ewigen Bestimmung des Menschen und eine Vergeistigung der Messiashoffnungen verdankt wurde. So war der Boden vorbereitet für das Auftreten Jesu, dessen Leben nur auf Grund der drei synoptischen Evangelien mit völliger Ausschliefsung des vierten dargestellt werden darf, will man sich nicht der Möglichkeit berauben, über die einzig-

artige Persönlichkeit Jesu, neben der selbst ein Buddha matt und ein Sokrates kalt erscheinen mag, sowie über seine Lehre eine historisch begründete und psychologisch zusammenstimmende Vorstellung zu gewinnen. Es kann ferner nicht nachdrücklich genug darauf hingewiesen werden, dafs Paulus sich auf seine eigenen Offenbarungen beruft, dafs somit der paulinische Christus, auf welchem die Christusgestalt der Kirche beruht, schon von Haus aus nicht ein historischer, sondern ein idealer Christus ist. Das Bedürfnis, diesen an einem Leben Jesu exemplifiziert zu sehen, führte dann zur Abfassung des vierten Evangeliums, welches, wie unsere Darstellung nachweist, durchaus auf paulinischem Grunde beruht und somit die späteste, aber auch gereifteste und universellste Urkunde des Neuen Testaments bildet.

Ein letztes Kapitel unseres Buches unternimmt den Versuch, den unvergänglichen Kern des Christentums aus der vergänglichen Schale zu lösen, wobei die tiefe innere Verwandtschaft dieses Kernes mit den Grundanschauungen der Kantisch-Schopenhauerschen Philosophie deutlich hervortritt. Im Hinblick auf diesen Kern, welcher als einzige Quelle der Offenbarung das moralische Bewufstsein mit seinen Wunderphänomenen des kategorischen Imperativs, der Freiheit und Verantwortlichkeit, der unwillkürlichen Billigung des Guten und Verwerfung des Bösen bei andern wie bei uns selbst, gelten läfst, aber in diesen metaphysischen, aus der Natur nicht erklärbaren Tatsachen das ganze und sichere Evangelium eines ewigen, über diese Erscheinungswelt hinausliegenden Reiches enthält, dürfen wir es wagen, auch nach allen Unterminierungen des Bibelglaubens durch historische und naturwissenschaftliche Kritik die zu Eingang aufgeworfene Frage: „Sind wir noch Christen?“ mit einem zuversichtlichen Ja! zu beantworten.

* *
*

Nachdem wir schon in Schulpforta angefangen hatten, die an den Schriften der Alten geübte philologisch-historische Methode auch auf die biblischen Bücher anzuwenden, ging auf den Universitäten zu Bonn und Tübingen durch das Studium der Theologie der letzte Rest des Kirchenglaubens verloren. — — — — Wiedergegeben wurde mir die Religion durch das Studium der Kantischen und Schopenhauerschen Philosophie. Die „Kritik der reinen Vernunft" bewahrte mich vor dem Materialismus, während die „Kritik der praktischen Vernunft" und die „Welt als Wille und Vorstellung" mich anleiteten, mein Christentum auf den Christus in uns, auf die Tatsachen des moralischen Bewufstseins zu gründen, welche die einzige Quelle sind, aus der auch ein Jesus und Paulus ihre Offenbarungen geschöpft haben. — Ein längeres Leben in der Geisteswelt des alten Indiens schärfte dann noch weiter den Blick für die analogen Bildungen auf biblischem Gebiete und erleichterte deren objektive Auffassung. Und so empfinde ich es als ein besonderes Glück, dafs die Ausarbeitung meiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie" in der vorliegenden ersten Hälfte der fünften Abteilung mir die Möglichkeit bot, auch für andere zu sagen, was Kopf und Herz so viele Jahre beschäftigt hatte. Ich habe dabei ein ähnliches Gefühl wie der alte Kâçyapa, nachdem er die lange gepflegte Çakuntalâ aus seiner Einsiedelei an den Königshof abgesandt hatte:

jâto mama ayaṃ viçadaḥ prakâmam
pratyarpitanyâsa' iva antarâtmâ,

erleichtert ist jetzt mein Gemüt, als hätt' ich
ein anvertrautes Gut zurückerstattet.

Kiel, im August 1913.

P. D.

VORWORT ZUR PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

Im Anschlusse an die Philosophie der Bibel ist es die Aufgabe der Philosophie des Mittelalters zu zeigen, wie der durch die persönliche Erscheinung Jesu, durch das Wirken des Apostels Paulus und endlich durch das vierte Evangelium ausgestaltete christliche Gedanke zunächst in der griechisch-römischen Welt und im weiteren Verlaufe bei den Völkern des nördlichen Europas in Patristik und Scholastik unter mannigfachen Kämpfen mit widerstrebenden Elementen Eingang gefunden und schliefslich die Völker Europas sich unterworfen hat. Im Gegensatz zur indischen, griechischen und biblischen Philosophie, welche, eine jede in ihrer besonderen Art, völlig neue Schöpfungen des menschlichen Geistes darbieten, ist die mittelalterliche Philosophie, abgesehen von tiefsinnigen Mystikern wie Meister Eckhart und Jakob Böhme, nur ein *mixtum compositum* aus biblischen und griechischen Gedankenelementen oder, genauer gesagt, eine Projektion des neutestamentlichen Lehrinhalts auf die wohlvorbereitete Fläche der griechischen Philosophie. Fehlt es sonach dieser Periode im geistigen Leben der Menschheit an Ursprünglichkeit, können wir auch nicht erwarten, aus ihr wesentliche Elemente für den Ausbau unseres eigenen geistigen Lebens zu gewinnen, so ist doch die mittelalterliche Philosophie von erheblichem kulturgeschichtlichen Interesse, und niemand wird in unserer kurzen Darstellung derselben ohne Teilnahme die Bemühungen unserer Väter verfolgen, den christlichen Gedanken zunächst auf Grund des Neuplatonismus genetisch zu begreifen und, nachdem diese

Versuche an dem Widerstande der immermehr erstarkten und erstarrten Orthodoxie gescheitert waren, diesen Gedanken, die sogenannten Mysterien des Christentums, mit einem breiten, aus der aristotelischen Philosophie entnommenen Rahmen zu verbrämen, woraus dann die in ihrer Art imposanten Lehrgebäude eines Albertus Magnus und Thomas von Aquino hervorgingen. Dafs dieser komplizierte Prozefs, dieser Fortgang von der Herrschaft des Neuplatonismus zu der des Aristotelismus kein zufälliger, sondern ein in der Natur der Sache begründeter war, wird besonders daran deutlich, dafs derselbe Entwicklungsgang, den wir in der christlichen Philosophie des Mittelalters beobachten, sich in den beiden parallel neben ihr hergehenden Kulturkreisen der islamischen und der jüdischen Welt abspielt, daher wir nicht unterlassen durften, auch diese Erscheinungen eingehend zu verfolgen. Und so dürfen wir hoffen, dafs die Freunde unserer Allgemeinen Geschichte der Philosophie auch diesem Teil unserer umfassenden Aufgabe ihr Interesse nicht versagen werden, wenn sie bedenken, dafs ohne Kenntnis der dem menschlichen Geiste im Mittelalter angelegten Fesseln das grofsartige Schauspiel des Befreiungskampfes aus diesen Fesseln, welcher den Grundcharakter der neueren Philosophie von Descartes bis auf die Gegenwart bildet, nicht völlig gewürdigt werden kann. Die ungestört und glücklich fortschreitende Ausarbeitung der Geschichte der neueren Philosophie läfst uns hoffen, auch diese letzte, sechste Abteilung unseres alle Länder und Zeiten umspannenden Werkes in den nächsten Jahren der Öffentlichkeit übergeben zu können.

Kiel, im April 1915.

P. D.

INHALTSÜBERSICHT.

Seite

Vorwort zur Philosophie der Bibel V
Vorwort zur Philosophie des Mittelalters XI
Vorbemerkungen und Übersicht 1

ERSTER HAUPTTEIL:

Die Entstehung des christlichen Gedankens von seinem ersten Aufkeimen in Ägypten, Babylonien, Palästina und Persien bis zu seiner Vollendung im Neuen Testament.

I. Das alte Ägypten . . . . **8—27**
1. Land und Leute 8
2. Übersicht der Geschichte des alten Ägyptens 13
3. Die älteste Weltanschauung der Ägypter 18
4. Weitere Entwicklung der ägyptischen Weltanschauung 24

II. Die semitischen Volksstämme . . . . **28—37**
1. Wohnsitze und ursprüngliche Heimat der Semiten . . 28
2. Charakter der Semiten 30
3. Ursprüngliche Religion der semitischen Stämme . . . 35

III. Die Babylonier und Assyrer . . . . **37—68**
1. Äufsere Geschichte der babylonischen und assyrischen Reiche 37
2. Quellen zur Geschichte der babylonisch-assyrischen Kultur und Religion 42
3. Grundzüge der babylonisch-assyrischen Weltanschauung 45

IV. Die Hebräer bis zum babylonischen Exil . . . . **68—128**
1. Palästina vor der Invasion der Hebräer 68
2. Sagenhafte Vorgeschichte der Hebräer 73
3. Geschichte der Hebräer von der Eroberung Palästinas bis zum babylonischen Exil 84
4. Die historischen Schriften des Alten Testaments . . . 98
5. Die Genesis des alttestamentlichen Monotheismus . . 102
6. Vorzüge und Mängel des althebräischen Monotheismus 114

Seite

V. Die Religion der Iranier . . . . 128—143
1. Äufsere Geschichte der iranischen Stämme 128
2. Sprache und Literatur der Iranier 131
3. Die Religion der Iranier 134

VI. Die Religion des alten Judentums . . . . 144—188
1. Übersicht der Geschichte der Juden vom babylonischen Exil bis zu ihrer Zerstreuung unter die Völker . . . 144
2. Quellen zur Geschichte der Religion des älteren Judentums 169
3. Das böse Prinzip neben dem guten 173
4. Die Unsterblichkeit der Seele 179
5. Die Messiasidee 186

VII. Leben und Lehre Jesu . . . . 189—234
1. Quellen zur Geschichte Jesu 189
2. Leben und Wirken Jesu 194
3. Jesu Bewufstsein von Gott und von der Welt 214
4. Das Schicksal Jesu 221
5. Philosophische Elemente der Lehre Jesu 228

VIII. Leben und Lehre des Apostels Paulus . . . . 234—270
1. Des Paulus Leben und Schriften 234
2. Philosophische Elemente der Lehre des Apostels Paulus 262

IX. Das vierte Evangelium . . . . 270—281
1. Paulus und das vierte Evangelium 270
2. Universeller Charakter des vierten Evangeliums . . . 271
3. Die paulinische Heilstheorie und der Pragmatismus des vierten Evangeliums 274
4. Der Sohn Gottes, allwissend und allmächtig 276
5. Die Wiedergeburt und der Monergismus 278

X. Kern und Schale des Christentums . . . . 281—288
1. Der Kern des Christentums 281
2. Die Schale des Christentums 285

XI. Der christliche Gedanke und die antike Welt . . . . 289—298
1. Der christliche Gedanke 289
2. Die antike Welt 291
3. Äufsere Ausbreitung des Christentums 292

ZWEITER HAUPTTEIL:
Die abendländische Philosophie unter der Herrschaft des Christentums.

Die Patristik.

XII. Die erste Periode der Patristik: Vom apostolischen Zeitalter bis zum Konzil zu Nicaea (100—325 p. C.) . . . . 299—330
1. Vorbemerkungen 299
2. Die apostolischen Väter 300

Seite
3. Die Apologeten 304
4. Die Gnosis und der Manichäismus 307
5. Der Montanismus 315
6. Die alexandrinische Theologie 317
7. Die katholische Kirche 321

XIII. **Die zweite Periode der Patristik**: Vom Konzil zu Nicaea bis auf Karl den Grofsen (325—800 p. C.) . . . . **330—366**
1. Geschichtlicher Überblick 330
2. Die monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten 335
3. Der Prädestinationsstreit: Augustinus 340
4. Eindringen neuplatonischer Gedanken in das Christentum: Dionysius Areopagita 349
6. Ausgang der patristischen Periode (500—800 p. C.) . 362

Die Scholastik.

XIV. **Die erste Periode der Scholastik** (von 800—1200 p. C.) . . **367—392**
1. Vorbemerkungen 367
2. Johannes Scotus Eri(u)gena 371
3. Realismus und Nominalismus 378
4. Anselm von Canterbury 382
5. Abaelard und seine Schule 388

XV. **Die Philosophie der Araber** . . . . **392—413**
1. Geschichtlicher Überblick 392
2. Die Philosophie der Araber im Osten 400
3. Die Philosophie der Araber im Westen. 410

XVI. **Die Philosophie der Juden** . . . . **413—425**
1. Das Schicksal der Juden im Mittelalter. 413
2. Das Judentum unter dem Einflufs des Neuplatonismus 417
3. Das Judentum unter dem Einflufs des Aristotelismus 422

XVII. **Die Hochblüte der Scholastik** . . . . **425—441**
1. Wachsende Autorität des Aristoteles 425
2. Leben und Werke des Albertus Magnus und Thomas von Aquino 428
3. Das Lehrsystem des Albertus Magnus und Thomas von Aquino 431
4. Die Scholastik in poetischer Verklärung 438

XVIII. **Auflehnungen gegen das Prinzip der Scholastik** . . . . . **441—457**
1. Vorbemerkungen 441
2. Die Willenslehre des Duns Scotus 444
3. Die Mystik des Meister Eckhart 447
4. Die Erneuerung des Nominalismus 453

Seite

XIX. Der Zusammenbruch der Scholastik . . . . 457—466

1. Allgemeine Übersicht 457
2. Die Erneuerung des Platonismus 460
3. Der Sturz des Aristoteles 463

XX. Der Tagesanbruch der neuern Philosophie . . . . 466—509

1. Ausblick 466
2. Nicolaus Cusanus 468
3. Das Naturwissen im Zeitalter der Renaissance . . . 470
4. Giordano Bruno 475
5. Jakob Böhme 481
6. Bacon von Verulam 499
7. Beschlufs 508

Index 510

Verzeichnis der Bibelstellen 525

Vorbemerkungen und Übersicht.

Das geistige Leben der Gegenwart, dessen volleres Verständnis zu vermitteln zu den wichtigsten Aufgaben einer Geschichte der Philosophie gehört, ist wesentlich bedingt durch den Entwicklungsgang der neuern Philosophie, diese selbst aber ist zum grofsen Teile ein Befreiungskampf des menschlichen Geistes von den durch die Weltanschauung des Mittelalters ihm angelegten Fesseln, ein Kampf, aus welchem nur langsam und spät in der Kantischen Philosophie eine Neuschöpfung hervorging, auf deren Boden wir noch heute stehen. Diese Entwicklung des geistigen Lebens in der neuern Zeit von der Renaissance bis auf die Gegenwart hin kann nicht völlig verstanden werden ohne die in ihm noch vielfach nachwirkende Philosophie des Mittelalters, diese aber wiederum ist ein *mixtum compositum* aus zwei von Haus àus ganz heterogenen Elementen, der griechischen Philosophie, deren Darstellung in unserm der Philosophie der Griechen gewidmeten Bande unternommen wurde, und der durch das Christentum ererbten Gedanken des Alten und Neuen Testaments, deren ursprüngliche Entstehung und Fortwirkung in Patristik und Scholastik zu verfolgen die hauptsächlichste Aufgabe des vorliegenden Bandes bildet. Nochmals sei wiederholt, was schon in der Vorrede des Gesamtwerkes S. VIII gesagt wurde, dafs die neuere Philosophie bis auf die Gegenwart hin kaum weniger unter dem Einflusse der Gedankenkreise eines Jesus und Paulus als der eines Platon und Aristoteles steht. Eine genetische Darstellung des biblischen Lehrinhalts, frei von

jeder dogmatischen Befangenheit und doch nicht ohne Verständnis für die ewigen metaphysischen Wahrheiten, welche hier in der Hülle des Mythus vorliegen, ist eine oft versuchte, aber bis auf den heutigen Tag noch nicht zu völliger Befriedigung gelöste Aufgabe.

Schon die äufsere Geschichte der biblischen Weltanschauung, welche dem Laien als ein fertiges Ganzes vorschwebt, erscheint bei näherer Betrachtung als ein äufserst kompliziertes Gebilde, zu dessen Entstehung die mannigfachsten Faktoren mitgewirkt haben. Hierin liegt der wesentlichste Unterschied in der Entwicklung der biblischen und der ihnen allein ebenbürtig zur Seite stehenden indischen Religionsanschauungen.

Indien bietet schon von aufsen betrachtet den Anblick eines völlig abgeschlossenen, von allen benachbarten Ländern durch hohe Gebirge und weite Meere getrennten Landes. In dieser Weise von der Aufsenwelt abgeschieden und von den unterworfenen Ureinwohnern durch strenge soziale Bestimmungen sich absondernd, haben die Inder aus sich selbst heraus und ungestört durch fremde Einflüsse ihre Weltanschauung aufgebaut, und als seit dem Alexanderzuge die Stürme der griechischen, skythischen, arabischen und westeuropäischen Invasionen über Indien hereinbrachen, da war das religiöse und philosophische Denken der Inder schon so hinreichend erstarkt und zum Teil schon erstarrt, dafs der Import fremder Gedankenelemente keine wesentliche Schädigung mehr zu bringen vermochte.

Ganz anders stellt sich der Entwicklungsgang der biblischen Weltanschauung dar. Palästina, der Schauplatz dieser grofsen geistigen Schöpfung, ist ein nach Südwesten wie nach Osten offenes Land; seine Bewohner waren wie in politischer, so in geistiger Hinsicht den mannigfachsten Einwirkungen von aufsen her preisgegeben, nicht nur von seiten der nahe verwandten Mitbewohner des eigenen Landes, sondern auch der umwohnenden Völker, der Assyrer, Babylonier und Perser im Osten, sowie möglicherweise der Ägypter im Südwesten; und wie das Gelobte Land in der ältern Zeit ein Gegenstand des Streites und der Eifersucht zwischen den ägyptischen und

assyrischen Königen gewesen war, so wurde es nach einem zwei Jahrhunderte dauernden und verhältnismäfsig erträglichen Zustande unter persischer Oberhoheit in den auf den Alexanderzug folgenden Jahrhunderten wiederum ein Zankapfel zwischen den ägyptischen Ptolemäern und den syrischen Seleuciden, bis endlich auch Palästina dem grofsen römischen Weltreiche einverleibt wurde.

Alle diese politischen Störungen und Wechselfälle spiegeln sich auch im geistigen Leben der althebräischen Nation und des seit dem assyrischen und babylonischen Exil aus ihm hervorgegangenen jüdischen Volkes wider und haben ihren Einflufs auf die Entstehung des Alten Testaments, der Apokryphen und des Neuen Testaments, sowie auf die in ihnen vorliegende Weltanschauung geltend gemacht.

Zunächst ist es eine offene und der Untersuchung bedürftige Frage, ob und inwieweit das alte Ägypten mit seiner vielgerühmten Weisheit schon auf die Anschauungen des alten Hebraismus irgendeinen nennenswerten Einflufs geübt hat; wird doch in der Apostelgeschichte 7,22 in der Rede des Stephanus behauptet, Moses sei in aller Weisheit der Ägypter erzogen worden (ἐπαιδεύθη Μωϋσῆς πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων); und wenn auch diesem Zeugnisse wenig Bedeutung beizumessen ist, ja wenn auch überhaupt der Glaube an eine uralte Weisheit der Ägypter, seitdem die Inschriften und Papyrusrollen dieses Wunderlandes wieder zu uns reden, sich als eine Illusion herausgestellt hat, so mögen doch die nahen Beziehungen, welche von alters her zwischen Ägypten und Palästina bestanden haben, es rechtfertigen, wenn wir in einem ersten Abschnitte unseres Buches einen kurzen Überblick über das alte Ägypten und seine Weltanschauung zu gewinnen suchen.

Von Ägypten wenden wir uns sodann zur Völkerfamilie der Semiten, um zunächst aus dem Vergleiche der Religionsanschauungen, wie wir sie bei den verschiedenen semitischen Stämmen finden, ein wenn auch vielfach unsicheres Bild von den religiösen Vorstellungen der Semiten zu gewinnen für die Zeit, in welcher sie, von dem Weltleben noch unberührt, in den Wüsten und Steppenländern Arabiens als Nomaden hin und her zogen, in verschiedene Stämme gegliedert,

mit gemeinsamer Sprache und gemeinsamen religiösen Anschauungen.

In die Weltgeschichte treten die Semiten erst ein, seitdem einer dieser Beduinenstämme sich der fruchtbaren Kulturländer von Babylonien und Assyrien bemächtigte, während andere semitische Völkerschwärme Palästina eingenommen hatten, bis der Stamm der Hebräer erobernd eindrang und sich im Lande westlich vom Jordan seſshaft machte. Ein dritter Abschnitt unseres Buches wird zu zeigen haben, wie die erobernden Babylonier und Assyrer die überlegene Kultur der von ihnen überwundenen Völkerstämme annahmen, und wie diese aus den Keilschriften zu entnehmende babylonisch-assyrische Kultur einen erheblichen Einfluſs auf die semitischen Stämme in Palästina und mittelbar durch diese auch auf die einwandernden Hebräer gewonnen hat.

Aus dem ursprünglichen, durch babylonische Einflüsse modifizierten Polytheismus der Semiten erhebt sich die lichte Gestalt des alttestamentlichen Monotheismus, welcher eine unbefangene philosophische Würdigung um so mehr erfordert, je tiefer der Jehovaglaube auf die Entwicklung des abendländischen Geisteslebens eingewirkt hat und noch wirkt, sowohl in seinen Vorzügen wie in den unzweifelhaft ihm anhaftenden Mängeln.

Diese Mängel, welche schon auf dem Boden des alten Hebraismus von den tiefern Geistern schwer empfunden wurden, führten zu einer Umformung der alttestamentlichen Gottesvorstellung, seit die Hebräer in und nach dem babylonischen Exil die persische, an den Namen des Zarathustra sich knüpfende Religionsanschauung kennen lernten, von der, um ihrer selbst wie um des Einflusses willen, den sie auf die biblische Entwicklung geübt hat, ein Überblick unserer Darstellung einzuflechten sein wird.

Aus dem durch iranische Einflüsse modifizierten althebräischen Glauben erwuchs die jüdische Weltanschauung, wie sie zur Zeit Jesu und seiner Jünger in Palästina die herrschende war. Nach einer Darstellung derselben wird die Frage aufzuwerfen sein, worin das Wesentliche der Lehre Jesu zu erkennen ist, welches unter dem Reichtum der von

ihm ausgestreuten Samenkörner das Senfkorn ist, aus welchem der Baum des Christentums erwuchs. Das Zurückgehen von der Wiedergeburtlehre als dem eigentlich zentralen Dogma des Christentums auf diejenigen Gedanken Jesu, deren Fortbildung zu diesem Dogma geführt hat, wird uns bei Untersuchung dieser Frage in methodisch sicherer Weise leiten.

Eine Fortbildung der Lehre Jesu ist die des Apostels Paulus, und eine universelle Zusammenfassung beider und Verschmelzung mit hebräischen, iranischen und griechischen Gedanken liegt in dem vierten Evangelium vor, dieser gereiftesten und vollendetsten, wenn auch als Geschichtsquelle in keiner Weise verwendbaren Urkunde des biblischen Christentums.

Das seltsame Schauspiel einer allmählichen Verschmelzung zweier von Grund aus verschiedener Weltanschauungen, der biblischen und der griechischen, vollzieht sich, nach einem Vorspiele in der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, während der patristischen Zeit in zwei deutlich unterschiedenen Perioden, deren erste, bis zum Konzil von Nicäa 325 p. C. reichend, nach vielen Kämpfen eine definitive Feststellung der Grunddogmen, und deren zweite bis 800 p. C. die Verwebung dieser Grunddogmen zu einem Lehrsystem der Dogmatik als Ergebnis hat.

Auf die Patristik folgt die Scholastik, um 800 p. C. beginnend und in ihren letzten Ausläufern bis zum definitiven Sturze des Aristoteles um das Jahr 1600 reichend. Ihr Hauptbestreben war es, die christliche Dogmatik mit der griechischen Philosophie in der Weise zu verknüpfen, dafs die Grundlehren des Christentums auf die wohlvorbereitete Fläche der griechischen Philosophie projiziert und dadurch zu einer Religionsphilosophie fortgebildet wurden. Das Hauptstreben der mittelalterlichen Denker, Religion und Philosophie, Glauben und Wissen endgültig zu versöhnen, gelang, soweit es überhaupt gelingen konnte, erst nach vielen vergeblichen Bemühungen. In der ersten Hälfte der scholastischen Zeit, von 800 bis 1200, traten mancherlei Versuche auf, den christlichen Gedanken mittels des neuplatonischen Emanationsschemas genetisch zu begreifen, aber immer wieder scheitern diese Versuche an dem

Widerspruch der Kirche, bis man endlich nach 1200 p. C. in den auf Umwegen zur Kenntnis der Scholastiker gelangten Schriften des Aristoteles die geeignete Grundlage fand, nicht etwa die Hauptlehren des Christentums, Trinität und Inkarnation, philosophisch zu deduzieren, wozu Aristoteles gar keine Handhabe bot, als vielmehr diese Grunddogmen als die Mysterien des Christentums unangetastet stehen zu lassen und sie in einen aus der Metaphysik, Psychologie und Ethik des Aristoteles entnommenen Rahmen einzuspannen. So entstanden die in ihrer Art imposanten Lehrsysteme eines Albertus Magnus und Thomas von Aquino und ihre poetische Verklärung in der *Divina Commedia* des Dante Alighieri. Aber kaum war erreicht, was so viele Jahrhunderte ersehnt und angestrebt hatten, eine Versöhnung der Anforderungen des religiösen Gemütes mit denen der Vernunft, als auch schon, weil eben diese Versöhnung eine künstliche und nur scheinbare war, unverkennbare Symptome des Verfalls nach verschiedenen Richtungen hin sich einstellten. Als solche sind die Willenslehre des Duns Scotus, die Mystik des Meister Eckhart und die Erneuerung des Nominalismus durch William von Occam zu bezeichnen, Erscheinungen, welche Hand in Hand mit der Wiedergeburt des klassischen Altertums in der Zeit der Renaissance und der Reinigung des mittelalterlichen Christentums durch die Reformation zum endgültigen Zusammenbruch der Scholastik führten.

Hiernach wird unsere Darstellung folgende Perioden zu durchlaufen haben:

I. Die Entstehung des christlichen Gedankens von seinem ersten Aufkeimen in Ägypten, Babylonien, Palästina und Persien bis zu seiner Vollendung im Neuen Testament.

1. Das alte Ägypten.
2. Die semitischen Völker.
3. Babylonien und Assyrien.
4. Der alte Hebraismus.
5. Der Parsismus.
6. Das Judentum.
7. Der historische Jesus.

8. Der paulinische Christus.
9. Der Logos des vierten Evangeliums.

II. Die abendländische Philosophie unter der Herrschaft des Christentums.

1. Erste Periode: Die Patristik.
   A. Feststellung der Grunddogmen bis 325 p. C.
   B. Ausbau der Dogmatik bis 800 p. C.
2. Zweite Periode: Die Scholastik.
   A. Christentum und Neuplatonismus (800—1200).
   B. Christentum und Aristoteles; Renaissance und Reformation (1200—1600).

Erster Hauptteil:

Die Entstehung des christlichen Gedankens
von seinem ersten Aufkeimen in Ägypten, Babylonien, Palästina und Persien bis zu seiner Vollendung im Neuen Testament.

I. Das alte Ägypten.

1. Land und Leute.

Ein Blick auf die östliche Halbkugel unseres Planeten zeigt, wie sich durch das nördliche Afrika und zentrale Asien gerade da, wo die Sonne ununterbrochen ihre reichste Fülle von Licht und Wärme auf die Erde ergiefst, ein breiter Länderstrich hinzieht, welcher von der Natur dazu verurteilt zu sein scheint, für immer eine unfruchtbare Wüste zu bleiben. Anfangend von Senegambien im nordwestlichen Afrika, zieht sich dieser mächtige Wüstengürtel durch die Sahara, durch Ägypten hin, setzt sich durch Arabien, Persien und einen Teil Indiens fort, um in China und der Mongolei in jenem weitausgedehnten Steppen- und Wüstenlande seinen Abschlufs zu finden, welches die Mongolen Ghobi, die Chinesen Scha-mo, d. h. „Sandmeer", nennen. Der Grund, warum so weitausgedehnte Länderstrecken der menschlichen Kultur und Nutzbarkeit entzogen bleiben, liegt darin, dafs es in diesen Regionen selten oder nie regnet. Es beruht dies, wie schon Alexander von Humboldt in seinen „Ansichten der Natur" auseinandersetzt, auf einer Art wechselseitiger Wirkung, sofern die

Pflanzenlosigkeit der Wüste vermöge des ununterbrochen von ihr aufsteigenden heifsen Luftstromes die Bildung von Wolken und Regen verhindert, und der Mangel an Regen wiederum die Entstehung einer Pflanzenwelt unmöglich macht. Zu diesem breiten Wüstengürtel zwischen dem Atlantischen und Stillen Ozean würde auch Ägypten gehören, wäre nicht der Nil, und Indien, wären nicht die Monsuns.

Auch in Indien regnet es zehn Monate des Jahres hindurch so gut wie gar nicht. Dann aber schlägt etwa in der Mitte des Juli der bis dahin herrschende nordöstliche Monsun um und der Südwest-Monsun treibt aus dem Indischen Ozean eine solche Fülle von Wolken über das Land, dafs die von Mitte Juli bis Mitte September andauernde Regenzeit genügt, um den Boden für das ganze Jahr mit Feuchtigkeit zu versorgen.

Anders sind die Verhältnisse in Ägypten. Auch hier regnet es, von der Seeküste des Delta abgesehen, so selten, dafs Ägypten ebensogut wie die benachbarten Länderstrecken Afrikas und Asiens eine Wüste bleiben würde, gingen nicht alljährlich gleichfalls um die Mitte des Jahres in Zentralafrika ungeheure Regenmassen nieder, welche durch die zufällige Gestaltung des Bodens verhindert werden, ihr Wasser dem naheliegenden Ozean zuzuführen, so dafs diese genötigt sind, den weiten Weg nach Norden zum Mittelländischen Meere einzuschlagen und mitten in jenem grofsen Wüstengürtel eine fruchtbringende Flufsrinne zu schaffen. So ist denn das ganze Ägypten ein Geschenk des Nils, ein δῶρον τοῦ ποταμοῦ, wie es Herodot nennt. Alljährlich, vom 21. Juli an, gleichzeitig mit dem Tage, wo der Sothis, unser Sirius, zum ersten Male vor Sonnenaufgang am Morgenhimmel im Osten sichtbar wird, fängt der Nil infolge jener tropischen Regengüsse allmählich an zu steigen, erreicht seine gröfste Höhe (in Kairo 7—8 m über dem niedrigsten Wasserstand) im Oktober, um dann, nachdem er das umgebende Land weit und breit überschwemmt hat, ganz allmählich wieder zu fallen; daher der Ausspruch, Ägypten sei vier Monate des Jahres hindurch ein Meer, vier Monate ein Paradies und vier Monate eine Wüste. Heutzutage trifft infolge rationeller Bewirtschaftung dieses Wort nicht

mehr zu, da das Nilwasser in zahlreichen Bassins und Kanälen aufgefangen und das ganze Jahr hindurch mittels Schöpfrädern, Pumpen und andern Vorrichtungen den Feldern zugeführt wird, wodurch allerdings der Vorteil der Düngung durch den vom Nil mitgeführten Schlamm zum Teil verloren geht, aber eine gröfsere Ausdehnung des Kulturlandes und eine Bewirtschaftung während des ganzen Jahres durch die überaus fleifsigen, Fellah genannten, ägyptischen Bauern ermöglicht wird. Soweit sie das Wasser bringen können, spriefst und blüht es überall in üppiger Fülle, und eine einzige Ackerfurche trennt das herrlich grünende Kulturland von dem daneben sich ins Ungemessene ausbreitenden braunen, gelben Wüstenboden. Leichter war die Bewirtschaftung des Landes in der Vorzeit, wo man nur den Samen in den vom Nil zurückgelassenen Schlamm zu streuen brauchte, um eine reiche Ernte zu erzielen.

Ein solches Land mufste schon sehr früh zur Besiedlung einladen, und so finden wir hier im Niltale schon in den ältesten Zeiten eine Bevölkerung ansässig, deren hohe Kultur aus zahlreichen hinterlassenen Denkmälern noch heute zu uns redet. Den ersten Untergrund dieser Bevölkerung scheint eine afrikanische Rasse gebildet zu haben, welche schon in vorhistorischer Zeit von einem andern, vielleicht semitischen Element durchsetzt wurde; wenigstens zeigt die altägyptische Sprache, ohne semitisch zu sein, doch in ihren Bildungen eine unverkennbare Analogie mit den semitischen Dialekten.

Eigentümlich war den alten Ägyptern der Brauch, ihre Tempel und Paläste, ihre Grabkammern und Sarkophage von aufsen und innen mit Bildwerken und Inschriften zu versehen, welche letztere in Hieroglyphen abgefafst sind; eine Verkürzung der hieroglyphischen Schrift ist die hieratische und eine weitere Verkürzung dieser letztern die demotische, wie sie in der Regel auf den Papyrusrollen angewendet wurde, die man den Toten in das Grab mitzugeben pflegte. Die Kenntnis dieser ägyptischen Schriftarten war im spätern Altertum allmählich verloren gegangen. Man bereiste das Wunderland Agypten, staunte seine Bauten, Bildwerke und Inschriften an, aber für das Studium des Landes war man wesentlich

auf Berichte der Griechen, für seine Philosophie besonders auf die Mitteilungen der Neuplatoniker angewiesen, und so entstand allmählich die Legende von einer uralten Weisheit der Ägypter, indem die Griechen schon von den Zeiten des Herodot an sich geschmeichelt fühlten, ihre eigenen mythologischen und philosophischen Gedanken auf ägyptischen Ursprung zurückführen zu können, und in dieser Neigung durch die ägyptischen Priester nur noch bestärkt wurden. Als Typus dieses Vorganges kann der alte ägyptische Priester gelten, welcher nach der Erzählung Platons im Timaeus p. 22 B zu Solon gesagt habe: Ὦ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες ἀεὶ παῖδές ἐστε, „O Solon, Solon, ihr Griechen seid ewig Kinder", und weiter behauptet habe, p. 23 A: „Alles, was bei euch oder hierzulande oder an andern Orten, soweit wir davon hören, irgend an Schönem und Grofsem oder sonstwie Merkwürdigem geschehen ist, das alles ist von alters her hier bei uns in den Tempeln aufgezeichnet und erhalten worden."

Nachdem auf Grund der griechischen Traditionen im Jahre 1750 das Wissen der damaligen Zeit über Ägypten von Jablonsky in seinem dreibändigen „Pantheon Aegyptiorum" zusammengefafst worden war, eröffnete sich eine urkundliche Kenntnis der altägyptischen Kultur erst seitdem es gelungen war, die Hieroglyphen zu entziffern. Den ersten Anstofs dazu gab der bei Gelegenheit der französischen Expedition im Jahre 1799 aufgefundene, jetzt im Britischen Museum befindliche Stein von Rosette (Raschîd), welcher eine Ehrung des Königs Ptolemäus Epiphanes durch die ägyptischen Priester am 27. März 195 a. C. betrifft und parallel unter einander in hieroglyphischer, demotischer und griechischer Sprache die Verdienste dieses Königs um Ägypten und seine Priesterschaft verherrlicht. Hier war es zunächst möglich, die von einem Rahmen *(cartouche)* umgebenen Namen des Ptolemäus und der Kleopatra in den Hieroglyphen zu buchstabieren, und nach mannigfachen, zum Teil vergeblichen Versuchen gelang es endlich dem französischen Gelehrten Champollion, den richtigen Schlüssel zur Hieroglyphenschrift zu finden. Auf sein „Panthéon égyptien" (1823) folgten weiterhin die Werke von Wilkinson und Bunsen sowie das merkwürdige Unternehmen

von Roeth, welcher im ersten Bande seiner „Geschichte unserer abendländischen Philosophie“ 1846 durch Kombination der hieroglyphischen mit den griechischen Nachrichten ein stattliches System altägyptischer Weisheit gewinnen zu können glaubte. An der Spitze der Götterwelt steht der viereinige Gott *Amun*, „das unteilbare Eine, welches nur durch Schweigen verehrt wird“ (τὸ ἓν ἀμερὲς ὃ διὰ σιγῆς μόνον θεραπεύεται, wie der dem Jamblichos entlehnte Ausdruck lautet). Aus ihm geht eine Vierheit hervor, *Kneph*, der Urgeist, *Neïth*, die Urmaterie, *Sevek*, die Urzeit, und *Pacht*, der Urraum; aus ihnen entspringen die acht πρῶτοι θεοί und aus diesen wiederum die zwölf δεύτεροι θεοί, welche schon Herodot erwähnt. Weiter ist die Rede von einem goldenen Zeitalter unter der Herrschaft des Nilgottes *Okeamos*, von einer Entmannung des *Har Seph* (Οὐρανός) durch *Seb* (Κρόνος), von einem Kampfe der von Seb geführten Giganten und abgefallenen Geister gegen Okeamos und die Titanen, von einer Reinigung der befleckten Erde durch die Sintflut und von einer Einschliefsung der sündigen Geschöpfe in Menschenleiber und Seelenwanderung bis zu ihrer endlichen Läuterung vom Bösen. Nur kurze Zeit erregte diese vermeintliche Entdeckung, dafs viele Elemente der griechischen Mythologie und Philosophie aus Ägypten stammten, die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt; denn bald erkannte man die Hinfälligkeit der hier vorliegenden kritiklosen Kombinationen, und so zerrann wie ein Nebel dieser letzte Traum von einer uralten ägyptischen Weisheit, um den besonnenen Forschungen eines Lepsius, Brugsch, Ebers, Erman, Eduard Meyer und vieler anderer Platz zu machen, durch welche nach und nach ein urkundliches, aber auch sehr nüchternes Bild der altägyptischen Kultur gewonnen worden ist. Freilich stehen dem Lesen der Hieroglyphen auch heute noch viele Schwierigkeiten entgegen, denn wenn wir fragen, was denn diese Bilder von stehenden und sitzenden Männern, von Tieren und Pflanzen, von Körperteilen, Geräten usw. bedeuten, so ist die Antwort darauf nicht einfach zu geben. Viele Zeichen haben einen phonetischen Wert und bedeuten teils Buchstaben, teils Silben, andere sind von ideographischer Art, indem sie teils als spezielle Determinative den Gegen-

stand selbst, von dem die Rede ist, nachbilden, teils als generelle Determinative die Gattung andeuten, unter welche der Gegenstand gehört. Das Schlimme aber ist, dafs diese vier Arten von Zeichen vielfach gemischt neben einander gebraucht werden, indem z. B. den Silbenzeichen der entsprechende Buchstabenwert ganz oder teilweise hinzugefügt wird, wobei das Silbenzeichen den ihm entsprechenden Buchstaben vorhergeht oder nachfolgt oder mitten in sie hineingesetzt ist, häufig gefolgt von dem nochmals dieselbe Sache ausdrückenden speziellen und wohl auch noch von dem generellen Determinativ, so dafs die Entzifferung einer solchen Zeichengruppe ein vielfaches Probieren erfordert und eine gewisse Ähnlichkeit mit dem bei unserer Jugend beliebten Rebusraten gewinnt. Mag aber auch noch manches dunkel bleiben, soviel ist erreicht, dafs uns jetzt aus den Monumenten und Inschriften ein klares Bild des ägyptischen Lebens entgegentritt.

2. Übersicht der Geschichte des alten Ägyptens.

Als Quellen der ägyptischen Geschichte dienen aufser den nur mit Vorsicht zu benutzenden Nachrichten der Griechen bei Herodot, Diodor und andern die Inschriften auf Tempeln und Gräbern, sowie die namentlich in den Gräbern gefundenen Papyrusrollen; von besonderer Wichtigkeit sind für die Königsgeschichte der Turiner Königspapyrus, welcher eine Liste der Könige bis in die Zeit der Hyksos enthält und in andern Dokumenten seine Ergänzung findet, während für die Religionsgeschichte das sogenannte Totenbuch die ergiebigste Fundgrube bildet. Aufser ihnen ist von besonderer Wichtigkeit das in Fragmenten bei Josephus, Julius Africanus und Eusebius erhaltene Werk des ägyptischen Priesters Manetho (Μανεθῶ) aus Sebennytos, welcher unter Ptolemäus Philadelphus (285—247) seine Αἰγυπτιακὰ ὑπομνήματα in drei Büchern verfafste, die unter anderm eine Liste der Dynastien von König Mena bis auf Alexander den Grofsen enthalten.

Vor den menschlichen Königen wurde Ägypten, wie Herodot und Manetho berichten, von Göttern regiert; auf die acht ersten Götter (πρῶτοι θεοί) folgten die zwölf zweiten Götter (δεύτεροι θεοί); auf diese die dritten Götter (τρίτοι θεοί), deren

Zahl Manetho auf dreifsig angibt. Diese fünfzig Götter regierten nach Manetho 17520 Jahre, eine Zahl, welche auf alten Berechnungen beruhen mufs, da sie 12 × 1460 Jahre, d. h. 12 Sothisperioden befafst. Mit dem heliakischen Aufgang des Sothis, unsers Sirius (oben S. 9), am 21. Juli, welcher den Anfang der Nilüberschwemmung anzeigte, begann das natürliche Jahr der Ägypter, während sie daneben für die bürgerliche Zeitrechnung ein Sonnenjahr von 365 Tagen hatten. Dieses eilte, weil es um 6 Stunden zu kurz war, dem natürlichen Jahr alle vier Jahre um einen Tag voraus und traf erst nach 4 × 365 = 1460 Jahren wieder mit ihm zusammen. Ein solcher Zeitraum, welchen die Ägypter eine Sothisperiode nennen, war abgelaufen am 21. Juli 139 p. C., 1318 a. C., 2776 a. C. und 4236 a. C. Da aber die Sothisperiode, wie die angeführten Zahlen zeigen (infolge der Präzession der Nachtgleichen und der Eigenbewegung des Sirius), innerhalb gewisser Grenzen schwankt und nur für die Zeit zwischen 4236 und 2776 a. C. genau 1460 Jahre beträgt, so darf man vermuten, wenn anders die Zahl 1460 nicht auf künstlicher Berechnung, sondern auf Beobachtung beruht, dafs diese Beobachtung nicht nach 2776 a. C. gemacht worden ist.

Auf die zwölf Sothisperioden der Götterregierung folgen zehn mythische Könige und auf sie König *Mena*, der Begründer des ägyptischen Einheitsstaates. Von ihm bis auf Alexander den Grofsen verläuft die ägyptische Geschichte nach Manetho in 31 Dynastien nach folgendem Schema:

I—III.	Anfänge des Reichs.
IV—V.	Das alte Reich von Memphis.
VI—X.	Übergangszeit.
XI—XII.	Das alte Reich von Theben, gewöhnlich als das mittlere Reich bezeichnet.
XIII—XVII.	Die Periode der Hyksos.
XVIII—XXI.	Das neue Reich von Theben.
XXII—XXV.	Ägypten unter Fremdherrschaft.
XXVI.	Restaurationszeit.
XXVII—XXXI.	Die Dynastien der Perserzeit.

Das Alter des Königs *Mena* und mit ihm der Anfang des Einheitsstaates wurde von Lepsius auf Grund der Angabe des

Sothisbuches, dafs von Mena bis auf Alexander (337 a. C.) 3555 Jahre verlaufen seien, auf 3892 a. C. angesetzt. Da aber das Sothisbuch mit Unrecht dem Manetho beigelegt wird, so verliert diese Berechnung ihren Wert, und man mufs sich nach Eduard Meyer mit der unbestimmten Angabe begnügen, dafs der Regierungsantritt von König Mena auf die Zeit zwischen 3400 und 3200 a. C. fällt. Für unsere Zwecke mufs es genügen und mag als nützlicher Anhaltspunkt für das Gedächtnis dienen, wenn wir annehmen, dafs von den drei Höhepunkten der ägyptischen Geschichte das alte Reich von Memphis ungefähr um 3000, das mittlere Reich um 2000 und das neue Reich von Theben um 1500 a. C. geblüht haben mag. Als festere Data gewinnen wir für die Restaurationszeit unter Psammetich das Jahr 663 und für die Eroberung Ägyptens durch Kambyses das Jahr 525 a. C.

Wie das obige Schema zeigt, weist die ägyptische Geschichte drei Blüteperioden auf, welche durch die Dynastien IV—V, XI—XII und XVIII—XXI vertreten werden und über welche wir reichere Nachrichten haben; sie werden unterbrochen durch Zeiten des Verfalls, von denen nur spärliche Kunde auf uns gekommen ist.

Wenn die Überlieferung an die Spitze der ägyptischen Geschichte den König Mena stellt, so wird dies nur dahin zu verstehen sein, dafs er der erste war, welcher die schon vor ihm aus den einzelnen Gauen erstandenen Reiche von Ober- und Unterägypten zu einer Gesamtmonarchie vereinigte; denn wir finden schon in dieser Zeit, wo sich der Vorhang hebt, das ägyptische Leben auf einer hohen Stufe der Kultur, welche viele Jahrhunderte vorheriger Entwicklung voraussetzt und im ganzen Verlaufe der ägyptischen Geschichte nicht wesentlich überschritten worden ist. Dafs unsere Nachrichten erst mit den Dynastien zu fliefsen beginnen, beruht auf dem zufälligen Umstande, dafs um diese Zeit die Sitte aufkam, für den Toten ein möglichst dauerhaftes, mit Bildwerken und Inschriften versehenes Grab zu bauen, für die Könige Pyramiden, an denen vom Regierungsantritt an gebaut wurde, und welche um so höher waren, je länger der König lebte, für die Grofsen des Reiches sog. Mastaba's, viereckige, nach oben verjüngte und

oben abgestumpfte Steinbauten, für die übrigen, soweit ihre Mittel es erlaubten, Felsengräber und Grabgewölbe.

Mit der vierten Dynastie erreicht Ägypten seine erste Blütezeit; ihr gehören die Erbauer der drei gröfsten, zwei Stunden oberhalb von Kairo stehenden Pyramiden an, von Herodot als Χέοψ (auf den Denkmälern Chufu), Χεφρῆν (Chafrâ) und Μυκερῖνος (Menkaurâ) bezeichnet, deren aus weit hergeholten, meterhohen Quadern aufgetürmte Riesenpyramiden noch heute von der furchtbaren Bedrückung des Volkes durch diese Herrscher Zeugnis ablegen, wovon schon Herodot erzählt.

Von der VI. bis zur X. Dynastie folgt eine Periode des Verfalls, veranlafst dadurch, dafs die einzelnen Stadtgemeinden sich von der Zentralgewalt unabhängig machten, ein Umstand, welcher, wie sich zeigen wird, für die Fortbildung des Religionswesens nicht ohne Bedeutung war.

Eine neue Blüte tritt in der XI. und XII. Dynastie in dem mittlern Reiche mit der Hauptstadt Theben in Oberägypten ein, unter deren Herrschern, namentlich dem durch Kriegstaten gegen den Süden berühmten Usertesen III. und seinem Sohne Amenemhât III., dem Erbauer des Moeris-Sees und des Labyrinths (im Faijûm) die ägyptische Kunst ihren Höhepunkt erreichte. Diese Kunst darf nicht an dem Mafsstabe der griechischen gemessen werden; die ägyptische Bildhauerkunst strebte nicht, wie die griechische, nach idealisierender Nachbildung der Natur, sondern nach Stilisierung derselben und brachte es hierin, wie z. B. die Statue des Usertesen im Berliner Museum beweist, zu einer in ihrer Art bewundernswerten Vollkommenheit. Von der XIII. bis XVII. Dynastie trat ein neuer Verfall des Reiches ein, veranlafst durch die Überschwemmung des Landes mit Beduinenstämmen, unter denen namentlich die Hyksos, wie sie Manetho nennt, d. h. Hirtenkönige, vom Delta aus das Land bis nach Oberägypten hin mehrere Jahrhunderte beherrschten. Von welcher Rasse, ob von einem semitischen oder andern asiatischen Stamme, sie gewesen sind, bleibt zweifelhaft. Jedenfalls trat mit dieser Fremdherrschaft ein Niedergang der Kultur ein, welcher sich durch die Spärlichkeit der erhaltenen Denkmäler und Nachrichten bekundet.

Einen abermaligen und letzten Aufschwung nahm Ägypten im neuen Reiche von Theben unter der XVIII. Dynastie und ihren Königen Dhutmes I. und III. und Amenhotep III. und IV., von dessen religiösem Reformversuch noch zu reden sein wird. Sein Mifslingen führte den Zusammenbruch der Dynastie und die volle Erstarrung Ägyptens unter der Priesterherrschaft herbei, während von der XIX. Dynastie an unter Königen wie Seti und Ramses II. das Reich seine weiteste Ausbreitung und gröfste Machtentfaltung erlangte. Von der XXII. bis XXV. Dynastie finden wir Ägypten wieder unter libyscher, äthiopischer und assyrischer Fremdherrschaft, bis in der XXVI. Dynastie Psammetich die nationale Unabhängigkeit des Landes wiederherstellt, zugleich aber den Zuzug griechischer Elemente begünstigt. Unter seinem Sohne Neko wurde die Umschiffung Afrikas ausgeführt, von welcher Herodot (IV, 42) berichtet mit dem Zusatze: ἔλεγον ἐμοὶ μὲν οὐ πιστά, ἄλλῳ δὲ δή τεῳ, ὡς περιπλώοντες τὴν Λιβύην τὸν ἥλιον ἔσχον ἐς τὰ δεξιά, „sie berichteten aber, was ich nicht glauben kann, vielleicht glaubt es ein anderer, dafs sie, als sie um Libyen herumschifften, die Sonne zur Rechten gehabt hätten". Die von Herodot mitgeteilte und von ihm selbst unglaublich befundene Behauptung, dafs die Afrika umfahrenden Schiffer dabei die Sonne nicht mehr links, sondern rechts, nicht mehr im Süden, sondern im Norden gesehen hätten, ist für uns der beste Beweis, dafs die Umschiffung Afrikas unter König Neko wirklich ausgeführt worden ist.

Mit der Eroberung Ägyptens durch Kambyses im Jahre 525 a. C. beginnt die XXVII. Dynastie, welche die Perserkönige von Kambyses bis auf Darius II. befafst. Die XXVIII. bis XXX. Dynastie brachte Ägypten von 406 bis 341 a. C. eine vorübergehende Befreiung von der Perserherrschaft unter einer saïtischen, mendesischen und sebennytischen Dynastie, bis mit der XXXI. Dynastie die persische Oberhoheit unter Artaxerxes Ochus, Arses und Darius Kodomannus wiederhergestellt wurde. Unter diesem wurde mit dem Perserreiche auch Ägypten der Weltmonarchie Alexanders des Grofsen einverleibt.

3. Die älteste Weltanschauung der Ägypter.

Schon in den ältesten Zeiten, bis zu denen unsere Kunde reicht, schon in der Zeit zwischen 4000 und 3000 a. C., tritt uns die Kultur und mit ihr auch die Weltanschauung der Ägypter in einem sehr entwickelten Zustande entgegen. Wie viele Jahrhunderte vorhergegangen sein mufsten, um ein solches Gebilde hervorzubringen, läfst sich nicht bestimmen. Wohl aber können wir aus der fertigen Form, in welcher die Anschauungen der Ägypter in den ältesten Denkmälern uns entgegentreten, mit ziemlicher Sicherheit Rückschlüsse auf die erste Genesis dieser Anschauungen machen.

Die älteste Philosophie eines Volkes liegt in seiner Religion. Viele Völker haben diese Vorstufe der Philosophie überhaupt nicht überschritten, wie sogleich die Ägypter, deren geistiges Leben schon frühzeitig durch die Übermacht der Priesterschaft in unzerreifsbare Fesseln geschlagen wurde. Wie bei allen andern Völkern, sind auch bei den Ägyptern die Götter nichts anderes als Personifikationen von Naturkräften und Naturerscheinungen, aber wie überall, so ging auch in Ägypten der Periode der eigentlichen Religion eine Zeit vorher, deren Anschauung man als die des Animismus bezeichnet hat, und in der der menschliche Geist noch nicht die Kraft besafs, die ihn umgebenden Naturmächte zu Göttergestalten zu formen, sondern sie nur vorstellte als unheimliche Gewalten, welche im Guten und mehr noch im Bösen auf den Menschen einwirken, und deren Wirkungen man nicht, wie später die der Götter durch Opfer und Gebete, d. h. durch Geschenke und Schmeicheleien, sondern durch Zauberkünste dem Menschen dienstbar machen zu können glaubte. Dieser Animismus heifst Spiritismus, wenn man die dämonischen Kräfte frei in der Luft umherschwebend dachte, Fetischismus, wenn man sie sich als gebunden an einen bestimmten Ort vorstellte, einen Stein, eine Pflanze, ein Gerät usw. Namentlich aber waren es die Tiere, welche vermöge der Ruhe und Stetigkeit ihrer Erscheinung, vermöge ihres durch keine Reflexionen beirrten Handelns als sichtbare Vertreter jener dämonischen Mächte erschienen. Der Animismus in dieser Form des Fetischismus scheint, wie im übrigen Afrika, so auch in

Ägypten die älteste Religionsanschauung gewesen zu sein. Als dann weiterhin die Führer des geistigen Lebens, also für jene Zeit die Priester, dazu gelangten, die Wunderkräfte des Himmels und der Erde als menschenähnliche Wesen, als die Götter zu personifizieren, da vermochten sie nicht, jenen tief im Herzen des Volkes wurzelnden Kultus der Tiere als Repräsentanten der dämonischen Mächte zu verdrängen, und so nahmen sie in ihre mehr geistigen Anschauungen von den Göttern die Reste jenes ursprünglichen Dämonenkultus auf, indem sie namentlich den überkommenen Tierkultus mit den in menschlicher Gestalt vorgestellten Göttern verschmolzen. Daher die auffallende und sonst nicht wohl zu erklärende Erscheinung, dafs nicht nur gewisse Tiere bestimmten Göttern heilig sind, wie in Memphis der Stier Apis dem Ptah, in Mendes der Widder dem Osiris, in Bubastis die Katze der Bast, sondern auch viele ägyptische Götter in Menschengestalt, aber mit Tierköpfen abgebildet werden, wie die Sonnengötter Ra und Har mit dem Sperberkopf, Dhuti, der Gott des Mondes und der Weisheit, mit dem Ibiskopf, Anubis, der Beschützer der Grabstätte, mit dem Kopf eines Schakals, Sebek mit dem eines Krokodils, Chnum mit Widderkopf, Isis mit Kuhkopf usw., wobei in der Regel eine Beziehung zwischen dem Charakter des Gottes und den Funktionen des mit ihm verbundenen Tieres bestand oder auch künstlich hergestellt wurde.

Zahlreich sind in Ägypten die Götter und Göttinnen, welche den weiten Himmelsozean, die leuchtende, erwärmende und sengende Kraft der Sonne, den die Zeiten messenden Mond, die Fruchtbarkeit der Erde, ihre Überschwemmung durch den Nil usw. personifizieren, und wenn eine und dieselbe Naturerscheinung durch verschiedene Gottheiten repräsentiert wird, so erklärt sich dies daraus, dafs ursprünglich jede der am Laufe des Nils angesiedelten Stadtgemeinden ihre besondern Götter hatte, welche nach Herstellung des ägyptischen Einheitsstaates miteinander teils identifiziert, teils verknüpft wurden und in ihrer Verbindung wieder Anlafs zu neuen Bildungen boten.

Unter den Naturerscheinungen ist keine, welche das Nachdenken der Ägypter so sehr beschäftigt und zu so vielen Mythen Anlafs gegeben hat, wie der tägliche Lauf der Sonne,

wie sie am Morgen aus den Dünsten des Ostens aufsteigend an dem meist wolkenlosen Himmel in einsamer Majestät, erwärmend und versengend, ihren Siegeslauf vollendet, um am Abend den Mächten der Finsternis zu erliegen und am nächsten Morgen im Osten wieder neu zu erstehen. Dieser täglich sich wiederholende Vorgang ist personifiziert in dem schon in den ältesten Zeiten allgemein verehrten Gott *Ra*, wie er nach Überwindung der Wolkenschlange *Apep* auf einer Barke, einem Schlitten, auf den Sprossen des Luftgottes *Schu* den Himmelsozean durchfährt oder über die eherne Himmelsfeste dahinschreitet. Mit ihm erscheint schon in den frühesten Zeiten als völlig identisch *Tum*, der Sonnengott von Heliopolis. Wie in Ra die ruhige Majestät der Sonne in ihren segnenden und verderblichen Wirkungen, so erscheint in dem gleichfalls allgemein verehrten *Har* (Ὧρος) der Sonnengott als der ewig kämpfende, siegreiche, welcher zwar allabendlich seinem feindlichen Bruder *Set*, dem Dämon der Finsternis, erliegt, aber am nächsten Morgen wieder neu da ist als *Harpechrod* („Har das Kind“, Ἁρποκράτης), geboren von seiner Mutter *Hathor* („Haus des Horus“), in welcher er sich selbst erzeugt. Eine Verknüpfung von Ra und Har ist *Ra Harmachuti*, zu dessen Ehren die Obelisken als Sinnbilder der Sonnenstrahlen errichtet wurden, und dessen Symbol die liegenden Löwen mit menschlichem, gewöhnlich männlichem Kopfe sind, welche bei den Ägyptern *Neb* heifsen und von den Griechen, wegen der Ähnlichkeit der äufsern Erscheinung, mit ihrer Sphinx identifiziert wurden. — Ursprünglich von Abydos ausgehend, aber bald über ganz Ägypten verbreitet ist der Kultus des berühmtesten aller Sonnengötter, den die Ägypter *Asar*, die Griechen Ὄσιρις nennen. Auch ihm wird als feindlicher Bruder der *Set* (Τυφῶν) gegenübergestellt, welcher nach der von Plutarch (de Iside et Osiride) erzählten Sage seinen Bruder Osiris durch Hinterlist in eine Kiste einschliefst, durch geschmolzenes Blei tötet und die Kiste mit dem Leichnam in den Nil stürzt. Klagend um ihren Gemahl durchzieht Isis die Länder, findet in Byblos, wo die Kiste ans Land gespült war, den Leichnam des Gatten, und nachdem derselbe nächtlicherweile von Typhon-Set in 14 Teile zerstückelt und verstreut worden ist, sammelt

Isis die Teile und begräbt sie in Abydos, während Horus, der Sohn der Isis und des Osiris, als Rächer des Vaters ersteht und den Typhon überwindet; Osiris aber ist nicht tot, sondern herrscht im fernen Westreiche als König der Unterwelt. Auch dieser Mythus, der schon frühzeitig mit dem syrischen Adonismythus verquickt wurde, bezieht sich ursprünglich auf den täglichen Lauf der Sonne, wie sie von den Mächten der Finsternis überwunden im fernen Westreiche verschwindet, während sie am andern Morgen als Horus, der Sohn und Rächer seines Vaters, neu ersteht.

An die Sonnengötter schliefsen sich die verschiedenen Mondgötter, unter denen namentlich *Dhuti* (Thoth) allgemein verehrt wird. Er ist der Gott des Mafses, der Zeiteinteilung, der Weltordnung, gilt für den Erfinder der Sprache und der Schrift, der Künste und Wissenschaften; die Griechen identifizieren ihn mit ihrem Ἑρμῆς. Als Hauptgötter wurden verehrt in Theben *Ammon*, ursprünglich wahrscheinlich ein Gott der Zeugung und Fruchtbarkeit, sowie in Memphis der als ältester der Götter, als Bildner von Himmel und Erde gefeierte Ptah, von den Griechen ihrem Ἥφαιστος gleichgesetzt. Naturgöttinnen von unbestimmterer Bedeutung sind die in Sais verehrte *Neïth*, die griechische Athene, die löwenköpfige *Pacht*, die in Bubastis als Katze verehrte *Bast* und viele andere. Die verwirrende Mannigfaltigkeit von Götternamen und die Zurückführung derselben Naturwirkung auf verschiedene Götter erklärt sich, wie gesagt, daraus, dafs ursprünglich jeder Gau seine eigenen Götter hatte, welche nach Herstellung eines einheitlichen Staates vielfach durch Austausch übernommen, gleichgesetzt und verschmolzen wurden. Diese Aufgabe fiel den schon in der Pyramidenzeit zahlreichen, mächtigen und als Staatsbeamte in hohem Ansehen stehenden Priestern zu, welche die ursprünglich aus einzelnen Naturanschauungen hervorgegangenen Götter, wie z. B. Osiris, Isis und Horus, als Vater, Mutter und Sohn mit einander verknüpften, Götterkreise und Göttersysteme schufen und die Mythen, Attribute und Kultusbräuche durch sogenannte Mysterien (ἱεροὶ λόγοι) motivierten, welche dem Volke vorenthalten wurden. Dafs z. B. Isis einen Kuhkopf trägt, war für alle offensichtlich, aber der

Grund, warum sie ihn trägt, dafs sie sich nämlich einst in den Kampf zwischen Horus und Set eingemischt habe, worauf der erzürnte Horus ihr den Kopf abgeschlagen, und Dhuti ihr zum Ersatz einen Kuhkopf aufgesetzt habe, dies war ein nur den Priestern bekanntes, sogenanntes Mysterium.

Diese kurze, nur das Wesentliche berührende Skizze der ägyptischen Götterwelt zeigt zur Genüge, dafs, wie überall, so auch in Ägypten, die Götter durch Personifikation der umgebenden Naturerscheinungen, namentlich der Sonne in ihrem täglichen Laufe, entstanden sind. Aber wie überall, so werden auch in Ägypten diese Naturgötter zu sittlichen Potenzen, indem man das in den letzten Tiefen der menschlichen Natur wurzelnde Sittengesetz auf die Götter zurückführte, welche vermöge ihrer Übermacht, der Stetigkeit ihres Wirkens und ihrer Abgelöstheit von den individuellen Interessen, denen das moralische Gesetz seine Gebote entgegenstellt, als die ursprünglichen Gesetzgeber, als belohnende und bestrafende Hüter des Sittengesetzes erscheinen. Auch diese moralische Seite der Götter ist in Ägypten schon in alten Zeiten hoch entwickelt. Die Götter, welche die Welt geschaffen haben, welche den Menschen Leben, Gesundheit und Gedeihen in allen seinen Verhältnissen verleihen, verlangen dafür Reinheit des Leibes und der Seele, Beobachtung ihrer Gebote und Enthaltung vom Bösen. Das moralische Gesetz fordert als seine Quelle eine Einheit; es kann nicht als in sich zwiespältig gedacht werden, und hieraus erklärt es sich, dafs in Ägypten, noch ehe man zum Monotheismus fortgeschritten war, die sittlichen Gebote in der Regel nicht auf einen bestimmten Gott, sondern auf den Gott als solchen zurückgeführt werden. Daneben erscheint die Wahrheit und Gerechtigkeit (vergleichbar dem *ṛitam* der Inder, oben I,1, S. 92 fg.) in Ägypten personifiziert als die Göttin *Ma'at*, die Tochter des Ra und Gemahlin des *Dhuti* als Gottes der Weisheit. Schon in der Pyramidenzeit ist ihr Kultus sehr entwickelt, ihr Symbol, vielleicht als Zeichen der Reinheit vom Bösen, ist die Straufsenfeder, Götter und Könige gelten als Inhaber der Ma'at, und der Oberrichter trägt ihr Bild um den Hals; bei dem Totengericht in der Unterwelt ist sie zugegen.

Über die Vorstellung der Ägypter von dem Schicksal der Seele nach dem Tode berichtet eine vielbesprochene Stelle des Herodot, II, 123: πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπεὰν δὲ περιέλθῃ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὖτις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν, τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. „Die Ägypter waren es auch, welche zuerst die Theorie aufgebracht haben, dafs die Seele des Menschen unsterblich sei, und dafs sie nach Zerstörung des Körpers in ein jedesmal neu entstehendes Lebewesen eingehe; nachdem sie aber alle möglichen Landtiere, Wassertiere und Lufttiere durchwandert habe, so gehe sie wiederum in einen neu entstehenden Menschenleib ein, und dieser Umlauf vollziehe sich für sie in dreitausend Jahren.“ Dieses Zeugnis des Herodot, dafs die Ägypter eine Seelenwanderung gelehrt hätten, findet in den Texten der Denkmäler keine Bestätigung. In dem Totenbuch, dieser wichtigsten Quelle für unsere Kenntnis des ägyptischen Totenkultus, laufen drei verschiedene Vorstellungen neben einander her und durch einander. Es ist dabei die Rede 1. von einem Ausruhen des Toten im Grabe, 2. von seiner Fahrt nach dem fernen Westlande, um dort mit Osiris zu herrschen, und 3. davon, dafs er zurückkehren könne, um „Gestalten anzunehmen, welche er will“. Diese letzte Wendung scheint Herodot mifsverständlich auf den ihm von Pythagoras und Empedokles her bekannten Seelenwanderungsglauben bezogen zu haben; sie spricht aber von keiner Seelenwanderung, sondern nur von dem bei allen Völkern mehr oder weniger gangbaren Glauben an die Revenants, nach welchem der Tote den Überlebenden im Traume oder im Wachen, in menschlicher oder anderer Gestalt zu erscheinen vermag. Aber auch die beiden ersten Vorstellungen stehen mit einander im Widerspruch und scheinen zwei verschiedenen Epochen anzugehören, nur dafs hier, wie überall auf religiösem Gebiete, das Alte, weil auf heiliger Tradition beruhend, nicht beseitigt werden darf, sondern sich neben dem Neuen behauptet, so sehr es auch mit ihm in Widerspruch stehen mag. Die schon in der Pyramidenzeit

aufkommende Sitte, den Leichnam zu balsamieren, deutet darauf hin, dafs man, ohne darum die Seele gerade zu leugnen, doch das Wesen des Menschen in seiner Leiblichkeit sah, etwa wie in den Eingangsversen der Ilias, nach denen der Zorn des Achilleus die Seelen der Helden in den Hades sendet, sie selbst aber den Hunden und Vögeln zum Frafse macht. Auch im ältesten Ägypten sah man, wie es dem primitiven Menschen natürlich ist, das Selbst in dem Leibe, trug für dessen Erhaltung Sorge, baute ihm ein Haus, sei es ein Felsengrab, ein Grabgewölbe oder, wie bei Königen, eine Pyramide, und schmückte die Wohnung des Toten mit Abbildungen seiner Lieblingsbeschäftigung im Leben, Krieg, Ackerbau, Fischfang, Jagd usw., an deren Betrachtung die Seele des Toten, sein *Ka*, im Grabe seine Unterhaltung findet. Seine Wohnung nimmt der *Ka* in einer in das Grab mitgegebenen Statuette des Verstorbenen, wird auch wohl mit ihr als identisch betrachtet. Eine geistigere Auffassung unterschied deutlicher, ohne jene ältere Auffassung fallen zu lassen, von dem Körper des Toten seine Seele als den *Ba*, ein vogelartiges Wesen, welches, wie Osiris, den Flug nach dem Westreiche nimmt, um dort mit dem Gott zu leben und zu herrschen. Diese Fortentwicklung scheint schon der Ausbildung der Osiris-Religion anzugehören, von der sogleich weiter die Rede sein wird.

4. Weitere Entwicklung der ägyptischen Weltanschauung.

Osiris, ursprünglich wohl der lokale Sonnengott von Abydos, fand schon in der Pyramidenzeit allgemeine Anerkennung und Verehrung und wurde derjenige Gott, mit dessen Schicksal das der Seele nach dem Tode mehr und mehr verglichen und gleichgesetzt wurde. Wie der Sonnengott Osiris nach glorreicher Fahrt über das Himmelsgewölbe hin schliefslich im Westen untergeht, so folgt auf jedes noch so glückliche Leben schliefslich der Tod. Aber wie Osiris als König im Westreiche herrscht, so hoffte der Fromme zu ihm einzugehen und mit ihm zu herrschen. Es mag wohl, wie in Indien, so auch in Ägypten das Bewufstsein gewesen sein, dafs das ewige Prinzip aller Dinge in den letzten Tiefen unserer eigenen Natur zu finden ist, welches dazu führte, in jedem Menschen den

Osiris zu sehen, seinem Namen das Wort Osiris vorzusetzen und somit die Seele des Verstorbenen als den Osiris N. N. zu bezeichnen und ihm unter diesem Namen Gebete und Beschwörungsformeln mit ins Grab zu geben, deren er sich beim Eingang in das Westreich zu bedienen hat, um dort bestehen zu können. Immer mehr wuchs die Zahl dieser Hymnen und Formeln an, bis sie schliefslich zu einem auf Papyrusrollen geschriebenen Buche wurden, dem Totenbuche, genannt das Buch „Vom Hervortreten am Tage“ *(pert mheru)*, welches dem Toten mit ins Grab gegeben wurde und ihm die geheimnisvollen Namen, Beschwörungsformeln und Anrufungen an die Hand gab, um den Eingang ins Westreich zu finden, die auf ihn lauernden Dämonen abzuwehren und in dem Totengerichte zu bestehen, welches Osiris mit zweiundvierzig Beisitzern, entsprechend den zweiundvierzig Hauptsünden, über den Toten abhält. Eine bekannte Abbildung zeigt den Osiris, wie er in dem Saale der doppelten Gerechtigkeit auf dem Throne sitzt; der Verstorbene wird von dem schakalsköpfigen Gotte Anubis vorgeführt, sein Herz wird auf einer Wage gewogen, und Dhuti, der Gott der Weisheit mit dem Ibiskopfe, ist beschäftigt, das Resultat der Wägung auf einer Schreibtafel zu verzeichnen.

Während diese Vorstellungen im Laufe der Jahrhunderte von den Priestern immer weiter im einzelnen ausgebildet und mit sogenannten Geheimlehren und möglichst unverständlichen Geheimnamen verbrämt wurden, hatten die veränderten politischen Verhältnisse des Landes auch eine Fortentwicklung der Götterlehre in ihrem Gefolge. Auf die Zeit des alten Reiches von Memphis war von der VI. bis X. Dynastie eine Zeit des Verfalls gefolgt, in welcher, wie es scheint, die einzelnen Gaue sich wieder selbständig gemacht hatten und ihre obersten Lokalgottheiten an die höchste Stelle setzten, indem sie dieselben mit den allgemein anerkannten höchsten Göttern, Ra, Tum, Har und Osiris identifizierten. Diese immer weiter getriebene Gleichsetzung führte schliefslich zu dem Ergebnisse, dafs es nur einen weltschaffenden und weltbeherrschenden Gott gebe, der unter allen jenen verschiedenen Namen verstanden werden müsse, und als mit der XI. Dynastie eine neue Zentralgewalt im mittlern

Reiche mit der Hauptstadt Theben sich erhob, da war es *Amun*, der Hauptgott von Theben, welcher unter dem Namen *Amun-Ra* als jener eine Gott proklamiert wurde. So gelangten die Ägypter schon um 2000 a. C. zu einer Art Monotheismus, welcher jedoch von dem der Inder wie von dem der Hebräer wesentlich verschieden ist. Der indische Monismus, der gelegentlich auch als Monotheismus auftritt, beruht auf der philosophischen Erkenntnis, dafs in allen Göttern, Welten und Erscheinungen eines und dasselbe ewige, göttliche Wesen, das *Brahman* oder der *Âtman* verkörpert ist; die Hebräer gelangten, wie noch zu zeigen sein wird, zum Monotheismus durch Kampf, indem den altsemitischen Göttern aufser *Jahve* zunächst das Recht auf Verehrung und schliefslich auch die Existenz abgesprochen wurde; der ägyptische Monotheismus hingegen beruht, wie gezeigt, auf einer durch die politischen Verhältnisse herbeigeführten, mechanischen Identifikation der verschiedenen Götternamen.

Mechanisch, weil auf einem willkürlichen Eingreifen in die natürliche Entwicklung beruhend, ist denn auch der religiöse Reformversuch Amenhoteps IV. aus der XVIII. Dynastie, mit welcher Ägypten seine Freiheit von der Fremdherrschaft der Hyksos wiedergewonnen hatte. Nachdem das Land durch Dhutmes III. seine Machtstellung nach aufsen neubefestigt, nachdem Amenhotep III. sein Andenken durch zahlreiche Baudenkmäler gesichert hatte, unternahm es sein Sohn Amenhotep IV. (etwa um 1400 a. C.), die bestehende und durch eine mächtige Priestergilde geschützte Religion gewaltsam zu reformieren. Der durch Gleichsetzung der Götternamen erreichte Monotheismus schien ihm nicht vollständig durchgeführt zu sein, solange der eine Gott unter so vielen Bezeichnungen und so vielen Kultusformen verehrt wurde. Unter Abstreifung aller mythologischen Vorstellungen erklärte er *Aten*, „die Sonnenscheibe“, für das einzige Objekt der Verehrung, liefs nur die von alters her anerkannten Namen *Ra*, *Tum* und *Har* als synonym mit *Aten* zu, verbot alle andern Götternamen und suchte ihr Andenken, vor allem das des thebanischen Hauptgottes *Amun*, durch Auswetzen aller Götternamen auf den Denkmälern, soweit man sie erreichen konnte, zu vernichten.

Seinen eigenen Namen, der in seiner Zusammensetzung an den Gott *Amun* erinnerte, wandelte er um in *Chuen-Aten*, „Abglanz der Sonnenscheibe“, und verlegte seine Residenz aus Theben, wo alles an *Amun* erinnerte, in eine neugegründete Stadt in Mittelägypten, welche er als die Sonnenstadt *(Chut-Aten)* bezeichnete und durch einen herrlichen Sonnentempel in ihrer Mitte auszuschmücken begonnen hatte, als er nach kaum zwölfjähriger Regierung, man weiſs nicht, ob durch Mörderhand oder eines natürlichen Todes, starb. Mit ihm ging sein Werk zugrunde; die neue Stadt wurde zerstört, es lag ein Fluch auf ihrer Trümmerstätte, und gerade diesem Umstande ist es zu verdanken, daſs uns unter ihren Trümmern, dem heutigen *Tell-el-Amarna*, aus der Zeit des dritten und vierten Amenhotep die wertvollsten Urkunden erhalten sind, namentlich eine Korrespondenz asiatischer Fürsten und Statthalter mit diesen Königen, von der noch in einem andern Zusammenhange zu reden sein wird. Das Ansehen der Dynastie war erschüttert, und nach einigen Jahrzehnten der Wirren ging die Herrschaft an die XIX. Dynastie über, unter deren Königen, einem *Seti* und *Ramses II.*, Ägypten nach auſsen hin seine gröſste politische Machtstellung erreichte, während das geistige Leben schon damals unter den Händen einer keinem Widerstand mehr begegnenden Priesterschaft zu einer Mumie erstarrte.

Fragen wir zum Schluſs, inwieweit auch die Religion der Hebräer einen Einfluſs von Ägypten her erfahren hat, so mögen manche Äuſserlichkeiten, wie namentlich die Sitte der Beschneidung (vgl. Herod. II, 104) und die Neigung zum Kälberdienst auf Anregungen von Ägypten her beruhen. Auch die Sage von der groſsen Flut, für deren Entstehung in Palästina die physikalischen Anlässe fehlen, ist jedenfalls vom Auslande importiert, und man könnte sie an die ägyptische Sage von der Vernichtung des sündigen Menschengeschlechts durch *Ra* mittels einer groſsen Flut anknüpfen, läge es nicht viel näher, sie aus Babylonien herzuleiten. Was endlich den hebräischen Monotheismus betrifft, so ist seine Entstehung aus dem altsemitischen Polytheismus vollkommen zu begreifen, ohne daſs es darum der Annahme einer Entlehnung fremdländischer Vorstellungen bedürfte.

II. Die semitischen Volksstämme.

1. Wohnsitze und ursprüngliche Heimat der Semiten.

Von den zahlreichen rings um die Erde angesiedelten Völkerfamilien, deren jede eine gemeinschaftliche Ursprache hatte, sind es, wenn wir von den Ägyptern und Chinesen absehen, nur zwei, an welche sich die Entwicklung aller Kultur und namentlich alles höhern Geisteslebens knüpft, die Semiten und Indogermanen. Die geographische Lagerung dieser beiden Völkerfamilien, vermöge deren die östlichen Glieder der indogermanischen Völkergruppe von der westlichen durch die keilförmig sich zwischen beide einschiebenden semitischen Völker getrennt wird, ist jener schon öfter von uns erwähnte geographische Zufall, durch welchen das ganze geistige Leben der Menschheit bedingt ist, und ohne welchen vieles, welches heute noch seinen Einfluſs übt, sich ganz anders würde gestaltet haben. Denn als die griechisch-römische Welt, nachdem sie sich durch Entfaltung der in ihr liegenden Kräfte ausgelebt hatte, ohne volle Befriedigung zu finden, wie jener mazedonische Mann (Apostelgesch. 16,9), der dem Apostel Paulus im Traume erschien, ihre Hände hilfesuchend nach dem Osten ausstreckte, da war es der erwähnte geographische Zufall, vermöge dessen das klassische Altertum nicht auf die ihm urverwandte Weisheit der Inder, sondern auf die semitische Weltanschauung stieſs, welche in ihrem Schoſse als schönste Blüte das Alte Testament und als reifste Frucht das Neue Testament hervorgebracht hatte. Das Christentum aber hat, wie der Verlauf unserer Darstellung zeigen wird, das geistige Leben des Mittelalters und der Neuzeit nicht weniger tief und nachhaltig beeinfluſst als die römische und im letzten Grunde die griechische Kultur, bis in welche die tiefsten Wurzeln unserer eigenen Weltanschauung reichen, und ohne deren nähere Kenntnis die uns noch in der Gegenwart bewegenden geistigen Strömungen nicht verstanden werden können.

Jene Durchkreuzung der indogermanischen Völkerkette durch die semitischen Stämme, durch welche recht eigentlich

der Knoten der Weltgeschichte geschürzt wurde, kann entweder darauf beruhen, daſs die Indogermanen bei ihrem Zuge aus Zentralasien nach dem südlichen und nördlichen Europa hin an den schon in Kleinasien seſshaften Semiten vorbei- und über sie hinweggewandert sind, oder aber darauf, daſs die schon östlich in Indien und Iran, westlich in Europa seſshaften Indogermanen hinterher durch die von Süden sich zwischen sie einschiebenden Semiten getrennt wurden. Für letztere Annahme spricht namentlich der Umstand, daſs bei keinem der indogermanischen Stämme sich auch nur die leiseste Erinnerung an die Einwanderung erhalten hat, während die Besitznahme von Babylonien und Assyrien durch die Semiten an den Spuren erkennbar ist, welche eine von ihnen unterjochte und aufgesogene Urbevölkerung hinterlassen hat.

Die semitische Völkerfamilie besteht aus sechs Hauptstämmen, deren Namen und gegenseitige Lage sich auf folgende Weise dem Gedächtnis leicht einprägen läſst. Zeichnen wir auf der Karte von Vorderasien ein Kreuz ein, dessen Kopf in

Aramäer

Phöniker | Assyrer

Hebräer | Babylonier

Araber

die Gebirge Armeniens, dessen unteres, längeres Ende in Arabien und dessen rechter und linker Arm nach Babylonien und Palästina sich erstrecken, und schreiben wir den Namen der Aramäer an das Kopfende, den der Araber an das langgestreckte Fuſsende, ferner an den rechten Arm den der einen einheitlichen Kulturkreis bildenden Assyrer und Babylonier,

und an den linken Arm den der nicht weniger nahe verwandten Phöniker und Hebräer, so haben wir ungefähr die Lagerung der sechs semitischen Hauptstämme, wie sie in historischer Zeit bestanden hat, vor Augen. Die Sprachen derselben sind Abkömmlinge einer gemeinsamen Ursprache und nahe verwandt, viel näher als es die verschiedenen indogermanischen Sprachen sind, daher sich die vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen oder, wenn man will, Dialekte ganz von selbst bildete und nicht so schwere Probleme enthält wie die der indogermanischen.

Eine schwierigere Frage ist die nach der ursprünglichen Heimat der Semiten. Nach der biblischen Tradition, welche die Arche Noahs auf dem Berge Ararat südlich vom Kaukasus landen läfst, wären mit den übrigen Völkern auch die Semiten von dort ausgezogen und hätten sich nach Süden bis in Arabien hinein verbreitet. Aber das unwirtliche armenische Hochland ist durchaus nicht geeignet, eine Völkerwiege zu bilden, und seitdem Sprenger in seinem „Leben des Mohammed" den Umstand geltend gemacht hat, dafs die Araber sowohl nach ihrer äufsern Erscheinung wie nach ihrer Sprache den reinsten Typus des Semitischen darstellen, ist die von ihm gezogene Folgerung ziemlich allgemein zur Anerkennung gelangt, dafs die semitischen Stämme sich nicht von Norden nach Süden, sondern umgekehrt von Süden nach Norden verbreitet haben, und dafs ihre eigentliche Urheimat in den Wüstenländern und Steppen Arabiens zu suchen ist, von wo aus einzelne Schwärme dieser Beduinen nordwärts vorgedrungen sind, um sich nordöstlich des Kulturlandes von Babylonien und Assyrien und nordwestlich der fruchtbaren Landschaften Palästinas zu bemächtigen.

2. Charakter der Semiten.

Während die indogermanischen Stämme nach vollzogener Einwanderung zumeist in Ländern sefshaft wurden, welche nicht nur durch Jagd und Fischfang, Viehzucht und Ackerbau ein üppiges Leben ermöglichten, sondern auch durch den Wechsel der Jahreszeiten, den Reichtum der atmosphärischen Erscheinungen, die Gegensätze von Meer und Land, Wäldern,

Gebirgen und Flüssen der Phantasie reichere Nahrung boten, so waren die Semiten in der ersten Zeit ihres Bestehens auf wesentlich einfachere Verhältnisse angewiesen. War doch ihre ursprüngliche Heimat die grofse Halbinsel Arabien mit ihren weiten Wüsten und Steppen, welche zumeist eine Bebauung nicht lohnten, sondern nur vorübergehend eine kärgliche Nahrung für Kamele, Schafe und Ziegen boten. War eine Länderstrecke abgeweidet, so brach der Stamm seine Zelte ab, um nach mühsamer und entbehrungsreicher Wanderung eine neue Gegend aufzusuchen und, wenn erforderlich, im Kampfe zu erobern, ohne dafs auch hier eine dauernde Ansiedlung möglich gewesen wäre. So sind denn die Semiten von Haus aus Söhne der Wüste, heimatlos umherziehende Beduinenschwärme, welche das Nomadenleben liebten, stolz auf ihre in fortwährenden Kämpfen errungene Freiheit waren und mit Geringschätzung auf eine von Ackerbau lebende Bevölkerung herabblicken mochten. Wie überall für den Naturmenschen, so ist auch hier der Stammesgenosse der gute, der Ausländer der böse Mensch, und es ist kein Zufall, dafs der böse Kain als Ackerbauer, der fromme Abel als viehzüchtender Nomade in der Vorstellung des Volkes lebt.

Das an Entbehrungen, Mühen und Gefahren reiche Wüstenleben stählte den Körper und gab dem semitischen Stamme jene Zähigkeit und Widerstandsfähigkeit, welche wir noch heute an ihnen beobachten können, jenen unmittelbar auf das Praktische gerichteten Sinn, welcher sich in der Verfolgung seines Zweckes nicht, wie der Indogermane, durch ideale Erwägungen beirren läfst und ihn daher oft sicherer erreicht als dieser. Hingegen steht der mit nüchternem Blick auf die umgebende Wirklichkeit gerichtete Sinn des Semiten an Reichtum der Phantasie und geistiger Schöpferkraft hinter den Indogermanen erheblich zurück, daher die höchsten Leistungen in der bildenden Kunst wie in der Poesie ganz überwiegend bei diesen zu finden sind, und nicht weniger charakteristisch ist es, dafs die Ausbildung der Philosophie den Indogermanen, die der Religion den Semiten als Aufgabe zugefallen ist. Lassen sich die bisher erwähnten Eigenschaften der Zähigkeit, Nüchternheit und der praktischen Sinnesart aus den

Lebensverhältnissen, wie sie durch die arabischen Wüstenländer geboten waren, ohne Schwierigkeit ableiten, so bestehen zwischen semitischer und indogermanischer Weltanschauung doch noch tiefere Gegensätze, welche nicht aus klimatischen Verhältnissen begriffen werden können, sondern in der ursprünglichen Naturanlage beider Stämme ihre Wurzel haben müssen. Wir wollen versuchen, diese Verschiedenheiten aus den letzten Tiefen der verschiedenen Begabung beider Rassen abzuleiten, auf die Gefahr hin, dafs das Gesetz, welches wir nachweisen wollen, sehr viele Ausnahmen erleidet, ohne dafs es doch darum aufhört, ein allgemeines Gesetz zu bleiben.

Wenn wir hier und im folgenden unter Realismus den unerschütterten Glauben verstehen, dafs die in Raum und Zeit uns umgebende Aufsenwelt die eigentliche und endgültige Realität der Dinge ausmacht, hingegen unter Idealismus das deutliche oder undeutliche oder auch nur dämmerhafte Bewufstsein, dafs diese Erscheinungswelt nur in der Idee, nur als Vorstellung so ist, wie wir sie wahrnehmen, und dafs das wahre Wesen der Dinge ganz andern Gesetzen gehorcht und durch die uns umgebende Natur nicht sowohl offenbart als verhüllt wird, so können wir in diesem Sinne sagen, dafs der semitische Geist von Natur an vorwiegend realistisch, der indogermanische hingegen vorwiegend idealistisch gerichtet ist. Es ist die Naturbestimmung des menschlichen wie des tierischen Intellekts, ein Diener des Willens zu sein, ihm die Motive seines Handelns zu liefern, für welches die Dinge nur nach dem in Betracht kommen, als was sie uns erscheinen, nicht nach dem, was sie an sich sein mögen. Dieser Naturbestimmung ist der semitische Intellekt um ein Merkliches treuer geblieben als der indogermanische, und aus diesem Grundunterschied lassen sich die charakteristischen Abweichungen der Semiten und Indogermanen in ihrer Vorstellung sowohl über das Wesen der Gottheit wie über das des Menschen verstehen.

Auf realistischem Standpunkt ist Gott in demselben Sinne real, wie es alle Dinge der Aufsenwelt sind, und da verhält sich sein Wesen zu dem des Menschen wie das grofse Weltganze zu dem menschlichen Individuum, welches mit jenem

verglichen zu einer verschwindenden Kleinheit, zu einem Nichts zusammenschrumpft. Gott ist alles, und ich bin ihm gegenüber nichts, das ist die semitische Anschauung, wie sie im ganzen Alten Testament und am schönsten vielleicht in den Psalmen zum Ausdruck kommt. Auch ist diese Anschauung nicht unberechtigt, sie ist ebenso berechtigt wie es die realistische Grundanschauung vom Wesen der Welt ist, aber auch ebenso einseitig wie diese.

Gegenüber dieser unerschütterlichen Überzeugung von der Realität der Aufsenwelt und ihrer Verhältnisse, von welcher der semitische Geist sich nur schwer losmachen kann, finden wir bei den Indogermanen schon in den ältesten Zeiten das wenn auch nur dämmerhafte Bewufstsein, dafs es eine höhere Realität gibt als die uns umgebende räumliche oder zeitliche Ausbreitung, eine Realität, welche sich in den letzten Tiefen des eigenen Innern kundgibt, als ein Etwas, das über alle Welten und alle Götter erhaben ist, und dieses Bewufstsein steigert sich von der Auffassung der Götter als dem Menschen koordinierter Wesen, als seiner Brüder oder Väter, wie es schon im ersten Hymnus des Ṛigveda heifst, bis zu der Erkenntnis, dafs der *Âtman*, dafs dieses unser eigentlichstes Selbst der Träger aller Götter und Welten ist, bis zu dem stolzen Ausspruch der von diesem Bewufstsein beseelten Upanishad's: *ahaṃ brahma asmi*, „ich bin das Brahman“, ein Bewufstsein, welches auch in der griechischen Welt zum Durchbruch kommt, wenn Plotin in die Worte ausbricht: „Darum möge jede Seele bedenken, dafs sie es war, welche alle lebenden Wesen erschaffen und ihnen das Leben eingehaucht hat..., dafs sie es war, welche die Sonne und diesen grofsen Himmel erschaffen hat“ (vgl. den Wortlaut der Stelle in meiner Philosophie der Griechen, oben II,1, S. 498). Man vergleiche mit Aussprüchen wie diesen die Worte Abrahams: „Ich habe mich unterwunden, mit dem Herrn zu reden, wiewohl ich Erde und Asche bin“ (1. Mos. 18,27), oder Psalmstellen wie 8,5: „Was ist der Mensch, dafs du seiner gedenkest, und des Menschen Kind, dafs du dich seiner annimmst?“, und 144,4: „Ist doch der Mensch gleich wie nichts; seine Zeit fährt dahin wie ein Schatten.“ Die Psalmen sagen:

„Gott ist alles, ich bin nichts“, die Upanishad's lehren: „Ich bin selbst Gott, trage das Prinzip aller Dinge in mir“; beide Anschauungen sind in ihrer Weise berechtigt, die eine vom Standpunkt des Realismus, die andere von dem des Idealismus aus. Beide haben auch durch Goethe ihren dichterischen Ausdruck gefunden, die eine in dem Gedichte „Grenzen der Menschheit“, die andere in seinem „Prometheus“.

Wie in bezug auf das Gottesbewufstsein, so unterscheidet sich der Realismus des Semiten von dem indogermanischen Idealismus auch in der Auffassung der Natur des Menschen. Auf empirischem Standpunkt wird der Mensch durch Zeugung und Geburt aus dem Nichts zu einem Etwas, und durch den Tod aus dem Etwas wieder zu nichts. Dementsprechend haben die Semiten ursprünglich kein Bewufstsein von der Unsterblichkeit der Seele. Im Alten Testament fehlt sie, bis zu der Zeit, wo die Hebräer zu den Iraniern in Beziehung traten, und ebenso in der assyrisch-babylonischen Anschauung, nach welcher alles Lebende der Todesgöttin *Allat* verfällt und nur die *Ištar*, das Prinzip des Lebens, nicht von ihr festgehalten werden kann; alles Lebende vergeht, nur das Leben selbst stirbt nicht, das ist, wie wir sehen werden, der Grundgedanke des Gedichts von der Höllenfahrt der Ištar, und auch ihm hat Goethe in dem ersten der beiden erwähnten Gedichte Worte geliehen, wenn es zum Schlusse heifst:

Ein kleiner Ring
Begrenzt unser Leben,
Und viele Geschlechter
Reihen sich dauernd
An ihres Daseins
Unendliche Kette.

Im Gegensatze zu dieser semitischen Auffassung, welche übereinstimmt mit dem Zeugnis der Natur, dafs unser Dasein mit dem Tode zunichte wird, setzt sich der Idealismus in dem Bewufstsein, dafs ein Unvergängliches in uns lebt, über die Aussage der Natur hinweg, und dementsprechend begegnen wir schon in den ältesten Texten der indogermanischen Literatur, bei Indern wie bei Iraniern, der Überzeugung von einem Fortleben des Menschen nach dem Tode.

3. Ursprüngliche Religion der semitischen Stämme.

Über die Religion der semitischen Stämme während der Zeit, wo sie als eine Anzahl von Beduinenschwärmen in den weiten Steppenländern Arabiens umherzogen, fehlt es uns an einer direkten Überlieferung; doch läfst sich mit Hilfe des auch späterhin allen semitischen Stämmen in Arabien, Babylonien und Kanaan Gemeinsamen und durch Aufsuchen einzelner erhaltener Spuren ein wenn auch unsicheres und durch Hypothesen zu ergänzendes Bild von jener ältesten Religion der Semiten nach ihren allgemeinen Grundzügen gewinnen.

Zunächst weisen manche abergläubische Vorstellungen, die sich im Bewufstsein des Volkes noch bis in späte Zeiten erhielten, darauf hin, dafs auch bei den Semiten der Religion als eine Vorstufe dasjenige vorhergegangen ist, was man Animismus zu nennen pflegt, der Glaube an übernatürliche, dämonische, durch Zauberei dem Menschen dienstbar zu machende Mächte, mögen dieselben nun als frei umherschweifend oder als an einen bestimmten Ort, einen Felsen, einen Berg, eine Pflanze gebunden vorgestellt werden. Dahin gehören die Feldteufel und Feldgeister, welche 3. Mos. 17,7 und Jes. 13,21. 34,14 erwähnt werden, vielleicht auch die eherne Schlange, deren Kultus noch bis auf König Hiskia bei den Hebräern nach 2. Kön. 18,4 bestand. Namentlich waren es Berghöhen *(bâmâh)*, Steinkegel *(mazzebâh)* und heilige Bäume oder Holzpfähle *(ascherâh)*, welche als Wohnsitz eines solchen dämonischen Wesens galten, das dann als der „Herr“ *(ba'al)* des betreffenden Ortes bezeichnet zu werden pflegte. Auch diese Vorstellungen wirkten noch später bei einer geistigern Auffassung vom Wesen der Gottheit nach, indem man deren Kultus mit Orten wie den genannten verknüpfte. Eine besondere Art von Dämonen waren die im Besitz einzelner Familien befindlichen, das Zelt oder Haus beschützenden Hausgötter oder Penaten; sie waren geschnitzt, gegossen oder mit Metall überzogen (Richt. 18,14), wahrscheinlich von menschenähnlicher Gestalt (1. Sam. 19,13), und wenn sie entwendet wurden, zog der Segen mit ihnen fort (Richt. 18,24); von dieser Art waren auch die *therâphîm*, welche Rahel ihrem Vater

stahl und bei der Haussuchung unter dem Sattel des Kamels verbarg (1. Mos. 31,19. 34 fg.).

Bei einer sefshaften Bevölkerung ist ihr Zusammenhang schon gesichert durch das gemeinsame Land, welches sie bewohnt. Anders bei nomadisierenden Stämmen, welche mit ihren Zelten, Kamelen und Schafen je nach Bedarf aus einer Gegend in die andere zogen. Hier war es die Zugehörigkeit zum Stamme, welche den Bruder, den Verwandten, den Freund von dem Fremden unterschied; jeder Stamm fühlte sich als eine geschlossene Einheit, und diese Einheit, welche nur eine ideelle war, fand ihren bestimmtesten Ausdruck darin, dafs jeder Stamm einen ihm allein eigenen Schutzgott besafs, welcher den Stamm auf seinen Wanderungen begleitete, sei es in Gestalt eines mitgeführten Idols, sei es dafs er als eine rein geistige Macht unter seinem Volke weilte, ihm voranzog, sichtbar bei Tag als eine Wolkensäule, bei Nacht als eine Feuersäule, und das Volk, mit dem er einen Bund (*berîth*, διαϑήκη, *testamentum*) geschlossen hatte, zum Siege gegen die Feinde führte. Jeder Erfolg im Innern wie nach aufsen wurde als eine Gnade des Stammgottes empfunden, jeder Mifserfolg auf ein Zürnen des Gottes mit seinem Volke zurückgeführt. Als diesen speziellen Schutzgott ihres Stammes verehrten die Moabiter den *Kamoš*, die Ammoniter den *Milkom* und der Stamm der Hebräer seinen *Jahve*.

Aufser der Verehrung des Stammgottes, dessen Gunst man durch Opfer, durch Darbringung der Erstlinge der Herden und später der Feldfrucht, durch regelmäfsig im Laufe des Jahres ihm zu Ehren gefeierte Feste zu sichern suchte, aufser den dämonischen Mächten, welche das Leben umgaben und durch Zaubergebräuche teils unschädlich gemacht, teils zur Förderung der menschlichen Interessen gewonnen wurden, blickte der Wüstenbewohner verehrend zu den Gestirnen empor, welche am wolkenlosen arabischen Himmel ihren regelmäfsigen Kreislauf vollzogen, zur Sonne als Regentin des Tages und zum Monde als Regenten der Nacht, sowie namentlich auch zu den Planeten, deren wechselnde Stellung am Himmel eine Beziehung zu den Wechselfällen des menschlichen Lebens zu haben schien, und deren Gunst man durch

Opfer und Verehrung gewinnen zu können hoffte. Und wie sich über der Erde und den Gestirnen der eine allen gemeinsame Himmel ausspannte, so tritt uns in der semitischen Welt vielfach die Vorstellung eines in unnahbarer Ferne thronenden „Herrn des Himmels“ *(baʿal haschschâmajîm)* entgegen, welcher dem Bewufstsein des Menschen in dem Mafse fernstand, in welchem er nicht, wie die Wandelsterne des Himmels, der Schutzgott des eigenen Stammes und die auf der Erde hausenden Dämonen einen Einflufs auf das menschliche Leben zu üben vermochte. Ob der Name *El*, babylonisch *Ilu*, wie man früher annahm, diesen obersten Himmelsgott bezeichnete oder ähnlich wie *Baʿal* (der Herr) ursprünglich keinem bestimmten Gott eigen war, sondern den Gott im allgemeinen bedeutete, mag dahingestellt bleiben.

III. Die Babylonier und Assyrer.

1. Äufsere Geschichte der babylonischen und assyrischen Reiche.

Während in den Gebirgsländern östlich vom Tigris indogermanische Stämme, die Meder im Norden, die Perser südlich von ihnen, sefshaft geworden waren, welche erst später in den Verlauf des geschichtlichen Lebens eingreifen sollten, finden wir an den Flufsläufen des Euphrat und Tigris schon vor 3000 a. C. eine eingewanderte semitische Bevölkerung. Namentlich war Sinear, das fruchtbare Tiefland, welches der Euphrat und Tigris, nachdem sie sich bis auf wenige Meilen genähert haben und dann wieder von einander entfernen, bis zu ihrer gemeinsamen Mündung im Persischen Meerbusen umschliefsen, von jeher ein lockendes Ziel für umherschweifende Nomadenhorden gewesen, und so finden wir hier schon in den ältesten Zeiten, bis zu denen unsere Erinnerung reicht, im Norden von Sinear das semitische Reich von Akkad, während der Süden von einer alteingesessenen, weder semitischen noch indogermanischen Bevölkerung, den Sumerern, zunächst noch gegen die Eindringlinge behauptet wurde. Diese Sumerer, soweit sie bis jetzt erforscht worden sind, erscheinen als ein uraltes Kulturvolk mit einer eigentümlichen Sprache und

Literatur, mit einer ausgebildeten Religion und Mythologie, deren Denkmäler in der ihnen ursprünglich eigenen Keilschrift zum Teil noch heute vorliegen. Von diesen Sumerern übernahmen die eindringenden Semiten nicht nur die für die semitischen Sprachen wenig geeignete Keilschrift, sondern auch einen grofsen Teil ihrer religiösen und mythologischen Vorstellungen, ihrer Göttersage und Heldensage, während andererseits auch die Sumerer von den Semiten manche Elemente der Religion und Kultur annahmen. Beide Reiche, vielleicht in einzelne Stadtfürstentümer gegliedert, das sumerische im Süden, das akkadisch-semitische im Norden von Sinear, bestanden lange Zeit neben einander, bis sie, vielleicht zum ersten Male, 2500 a. C. von dem in Akkad regierenden semitischen König *Sargon I.* zu einem Gesamtreiche vereinigt wurden. Auch während der Regierung seines Sohnes *Naramsin* dauerte die Oberherrschaft der Semiten über das ganze Sinear fort, ging dann aber in den nächsten Jahrhunderten auf die sumerischen Könige von Ur und von diesen auf eine von Osten eingedrungene elamitische Dynastie über, bis diese von semitischen Fürsten aus dem Stamme der Amoriter, *Sinmuballit* und seinem grofsen Sohne *Chammurabi* (1958—1916), verdrängt und die Staaten der Halbinsel Sinear zum zweiten Male zu einem Gesamtreiche vereinigt wurden. Weit über die Grenzen Sinears hinaus, bis nach Assyrien und vielleicht Syrien hin, erstreckte sich die Macht Chammurabis und rechtfertigt den Titel eines „Herrn der vier Weltteile", welchen er sich nach dem Vorgange Früherer beilegte. Er erhob *Bâb-el* („die Pforte Gottes", *Ka-dingira*, wie sie schon bei den Sumerern hiefs) zur Hauptstadt des Landes und sorgte für dessen Wohlfahrt durch Anlage von Kanälen und eine geordnete Verwaltung. Ob in dem 1. Mos. 14 erwähnten *Amraphel*, König von Sinear, eine sagenhafte Erinnerung an Chammurabi fortlebt, ist zweifelhaft, aber ein anderes Dokument hat uns diesen König aus uralter Zeit in greifbare Nähe gerückt. Gegen Ende des Jahres 1901 fand eine französische Expedition in Susa einen dorthin aus Babylonien verschleppten Dioritblock in Form einer Stele; sein oberer Teil stellt in einem Basrelief den Chammurabi dar, wie er in aufmerksamer Stellung vor

dem sitzenden Sonnengott dasteht und von ihm die Gesetze des Landes empfängt. Unter dem Bilde und auf der Rückseite des Steines ist in senkrecht laufenden Zeilen ein Gesetzbuch verzeichnet, welches, eingeleitet durch ein Vorwort und beschlossen durch ein Nachwort, in 282 Paragraphen eine Reihe eingehender Verordnungen über den Verkehr zu Wasser und zu Lande, über Eigentumsrecht, Familienrecht und Erbrecht, über das Strafrecht sowie über Taxen bei Kauf, Miete und Dienstleistungen aller Art enthält. Die angedrohten Strafen der Tötung, Verstümmelung usw. nach dem *jus talionis* sind in der Regel sehr harte; im übrigen legt dieses Gesetzbuch Zeugnis ab von der hohen Blüte der Kultur, welcher sich Babylonien schon vor 4000 Jahren erfreute und deren Einflufs sich im Norden bis nach Assyrien, im Westen bis nach Palästina und zum Mittelländischen Meer erstreckte. Dieser Einflufs blieb auch in der Folgezeit bestehen, als Sinear seit dem Jahre 1760 ein Jahrhundert und länger unter die Herrschaft des aus dem östlichen Gebirge eingedrungenen wilden und kriegerischen Volkes der Kossäer geriet. Babylonische Sprache und Schrift wurde, wie die Briefe von Tell-el-Amarna beweisen, bis nach Palästina und Ägypten hin die Verkehrssprache der Diplomatie und des Handels. Nach und nach wurde sie durch die Sprache der Aramäer verdrängt, welche als Nomaden schon im 9. Jahrhundert a. C. in Südbabylonien eingedrungen und, wie es scheint, auf friedlichem Wege sefshaft geworden waren. Viel trugen auch die von Damaskus bis Haran und Babylon umherziehenden aramäischen Kaufleute zur allgemeinern Verbreitung des Aramäischen bei, dessen Schrift sich als Buchstabenschrift durch eine bequemere Schreibart mehr als die altbabylonische Silbenschrift für den Verkehr empfahl. Zur Zeit des Hiskia und ältern Jesaia wurde das Aramäische auch in Jerusalem von den Gebildeten, noch nicht aber von dem Volke verstanden (2. Kön. 18,26). Nach und nach verdrängte es alle andern nordsemitischen Dialekte, und zu Jesu Zeit sprach man auch in Palästina aramäisch.

Schon frühzeitig war dem Babylonischen Reiche neben den Elamitern ein zweiter Rivale erwachsen in dem Schwestervolke der am obern Tigris mit den Hauptstädten Assur und

später Ninive angesiedelten Assyrer. Während sie zu Chammurabis Zeit noch unter babylonischer Oberhoheit standen, erhoben sie sich seit dem Jahre 1500 zu einer selbständigen Macht. Immer weiter breitete sich in den folgenden Jahrhunderten die assyrische Herrschaft aus; schon um 1100 drangen assyrische Könige bis an das Mittelländische Meer vor und machten sich vorübergehend auch Babylonien tributpflichtig. Nach zeitweiliger Schwächung des Reiches gelang es dem Könige *Tiglathpilesar II.*, genannt *Phul* (745—727), die assyrische Grofsmacht zu begründen, indem er, ungehindert durch das damals ohnmächtige Ägypten, nicht nur die Staaten Syriens, unter ihnen auch das Reich Israel, tributpflichtig machte, sondern auch im Jahre 729 Babylonien zum ersten Male dem Assyrischen Reiche einverleibte. Ihm folgte sein Sohn *Salmanassar IV.* (727—722), welcher Hosea, den letzten König von Israel, gefangen nahm und Samaria drei Jahre lang belagerte. Auf ihn folgte *Sargon* (722—705), wie es scheint, ein Usurpator, der sich als solcher den Namen *Šarrukinu*, „der rechtmäfsige Herrscher“, beilegte, an Stelle des gestorbenen oder vom Throne gestofsenen Salmanassar 722 a. C. die Belagerung Samarias durch Eroberung der Stadt vollendete und dem Reiche Israel ein Ende machte. Über 27 000 Einwohner wurden von ihm in die assyrische Gefangenschaft weggeführt und jenseits des Tigris in Assyrien und Medien angesiedelt. Unter Sargons Nachfolgern, *Sanherib* (705—681), welcher Jerusalem und Tyrus vergebens belagerte und Babel zerstörte, *Assarhaddon* (681—668), welcher es wieder aufbaute und Ägypten sich unterwarf, und *Assurbanipal* (668—626), der Ägypten aufgeben mufste, dafür aber das Reich der Elamiter mit der Hauptstadt Susa eroberte, erhielt sich das Assyrische Reich im ganzen auf gleicher Höhe der Macht. Doch war Assurbanipal, der seine Kriege lieber durch seine Feldherren führen liefs, vorwiegend den Künsten des Friedens zugeneigt. Er restaurierte die schon von Sanherib angelegte gewaltige Stadtmauer Ninives und errichtete in dem von Sanherib erbauten Südwestpalast eine grofse Bibliothek, in welcher er alle Urkunden und literarischen Erzeugnisse der Vorzeit zusammenzubringen bestrebt war. Zahllose Täfelchen und Zylinder aus Ton mit Keilschrift be-

schrieben enthielten hier die Überlieferung der altbabylonischen und assyrischen Geschichte und haben sie bis auf unsere Tage gebracht, da alle diese Schätze zwanzig Jahre nach Assurbanipals Tod mit einem Schlage unter Schutt und Trümmern begraben und so auf die Nachwelt gebracht werden sollten. Schon unter Assurbanipal wurde das Reich durch Einfälle skythischer und kimmerischer Horden geschwächt. Nach seinem Tode empörte sich *Nebupalassar*, der assyrische Statthalter von Babylonien, und schlofs im Jahre 608 mit *Kyaxares*, dem König der Meder, ein Bündnis gegen Assyrien. Der Bund wurde dadurch besiegelt, dafs der Indogermane Kyaxares seine Tochter Amyitis dem Semiten *Nebukadnezar*, dem Sohn des Nebupalassar vermählte, ein Beispiel, welches weiterhin nach der Eroberung Babyloniens durch die Perser so vielfache Nachahmung fand, dafs noch heute die in Indien lebenden Reste der alten Perser, wiewohl sie der Sprache nach unzweifelhaft Indogermanen sind, nach äufserer Erscheinung und Charakter in auffallender Weise den Semiten ähneln. Die Berichte über das grofse Ereignis des Jahres 606, den Fall Ninives und die Vernichtung des Assyrischen Reiches, sind sehr lückenhaft. Als das Heer des Nebupalassar, wahrscheinlich unterstützt von der andern Seite her durch die Meder, heranrückte, soll sich *Sarakos*, der Nachfolger des Assurbanipal, an seiner Rettung verzweifelnd, mitsamt seinem Palaste verbrannt haben (οὗ τὴν ἔφοδον πτοηθεὶς ὁ Σάρακος ἑαυτὸν σὺν τοῖς βασιλείοις ἐνέπρησε, Berossos bei Syncell. p. 210 B). Ninive wurde dem Boden gleich gemacht, seine Denkmäler unter Schutt und Asche begraben. Das Andenken der grofsen Stadt war in späterer Zeit verschollen, und als Alexander der Grofse 331 seinen entscheidenden Sieg bei Arbela und Gaugamela erfocht, war niemand da, der ihm sagen konnte, dafs er auf der Trümmerstätte des alten Ninive gekämpft hatte (E. Meyer I, 1, S. 577).

Das Neubabylonische Reich war nur von kurzer Dauer. Ein Jahr nach dem Sturze Ninives starb Nebupalassar und hinterliefs das Reich seinem Sohne *Nebukadnezar* (605—562), welcher Babylon befestigte und verschönerte, das Land im Norden durch die medische Mauer schützte, im Jahre 586

Jerusalem zerstörte und die Juden in die babylonische Gefangenschaft führte, auch Tyros 573 unterwarf. Unter seinen drei Nachfolgern, seinem Sohne *Amilmarduk* (Evil-Merodach, 561—560), dessen Schwager *Nergalšarusur* (559—556) und seinem Sohne *Lâbašimarduk*, der nur 9 Monate regierte, verfiel das Reich; von den Hofleuten wurde die Dynastie gestürzt und der nicht dem Königsgeschlecht angehörige *Nabunâhid* (Nabonedos, 555—539) auf den Thron erhoben. Er tat manches für die Wohlfahrt des Landes, zerfiel aber mit der Priesterschaft, so daſs Marduk, der Stadtgott von Babel, ihm seine Gnade entzog und die Herrschaft dem Kyros übertrug, wie eine für diesen von den Priestern verfaſste Inschrift meldet.

Mit ihm ging die Herrschaft über Vorderasien für zwei Jahrhunderte an das einfach lebende und kräftige Gebirgsvolk der Perser über. Ihr König, Kyros II. (558—529) aus dem Stamme der Achämeniden, entthronte 550 Astyages, den letzten König der Meder, machte 546 dem lydischen Reiche unter Krösus ein Ende und vollendete die Errichtung der persischen Weltmonarchie durch Eroberung von Babylon im Jahre 538. Um sich im fernen Westen eine treu ergebene Bevölkerung zu sichern, erlaubte er den Juden aus der babylonischen Gefangenschaft in die Heimat zurückzukehren und ihren durch Nebukadnezar zerstörten Tempel wieder aufzubauen. Auch in Babylonien blieben Sitte und Religion der Bevölkerung unangetastet; manche Elemente der von den Sumerern ererbten Kultur wurden von dem frischen Naturvolke der Perser übernommen, so auch die Keilschrift, welche in vereinfachter Form der altpersischen Sprache angepaſst und zu offiziellen Erlassen verwendet wurde. Über zweihundert Jahre behauptete sich das persische Weltreich der Achämeniden unter Kyros und seinen Nachfolgern, Kambyses, Darius, Xerxes, Artaxerxes usw., bis es 331 dem Ansturme des mazedonischen Eroberers Alexander erlag.

2. Quellen zur Geschichte der babylonisch-assyrischen Kultur und Religion.

Während die Berichte der Griechen über Babylonien und das Perserreich seit ihrer Berührung mit diesem verhältnis-

mäfsig gute Nachrichten enthalten, war ihre Kunde über das so plötzlich zusammengebrochene assyrische Weltreich nur unsicher und lückenhaft, da Herodot seine versprochenen Ἀσσύριοι λόγοι (vgl. Herod. I, 106. 184) nicht geschrieben hat, und Ktesias, der Leibarzt des Artaxerxes II. (405—359), durch seine Fabeleien und bewufsten Erdichtungen den Grund gelegt hat zu den phantastischen Vorstellungen, welche man im spätern Altertum von dem verschollenen grofsen Assyrerreich hatte. Man erzählte sich von der Gründung des Reiches durch Ninus und seine Gattin, das Mannweib Semiramis, und von dem Untergange des Reiches, bei welchem der letzte König, der Weibmann Sardanapal, sich in seinem Palaste mit seinen Weibern und Schätzen verbrannt habe. In Wahrheit hat es nie eine solche Semiramis noch einen Sardanapal gegeben. Erstere ist mutmafslich eine von Tauben erzogene und bei ihrem Tode in eine Taube verwandelte semitische Taubengottheit, vielleicht eine Form der Ištar, während die Gestalt des Sardanapal aus einer legendenhaften Erinnerung an Assurbanipal, den Kunst und Wissenschaft liebenden vorletzten König, und an das tragische Ende des letzten Königs Sarakos zusammengeschweifst ist.

Viel wertvoller als alle übrigen Überlieferungen der Griechen sind uns die Nachrichten, welche uns aus dem Geschichtswerke des Berossos erhalten sind, der um 280 a. C. *Βαβυλωνιακά* in drei Büchern verfafste. Doch sind uns nur von dem ersten Buche, welches die Urzeit bis zur Flut behandelte, hingegen von dem zweiten und dritten Buche erst von den Zeiten des Tiglathpilesar II. an, ausführlichere Mitteilungen bei jüdischen und christlichen Schriftstellern erhalten, welche eine willkommene Ergänzung der nur dürftigen biblischen Nachrichten bieten, während von dem mittlern Teile wenig mehr als eine Liste der Könige vorliegt.

So war man in früherer Zeit über die Geschichte Assyriens und Babyloniens nur sehr unvollkommen unterrichtet, und doch lag ein überreiches Material für dieselbe vor in den Inschriften der Achämenidenkönige und ihrer semitischen Vorgänger in Babylon, Persepolis, Susa und andern Städten, wie namentlich in der grofsen Inschrift, welche Darius I. zu

Bagistâna an der Heerstrafse von Susa nach Egbatana hoch an einer Felswand in drei Sprachen hatte einmeifseln lassen, um der Nachwelt seine Taten zu verkünden. Alles dies aber wurde noch weit überboten, als man seit 1842 Ausgrabungen auf der Stätte des alten Ninive veranstaltete und unter den Trümmern die gewaltige Bibliothek des Königs Assurbanipal vorfand, in welcher dieser kunstliebende Fürst die Überlieferungen der Vorzeit auf zahllosen Täfelchen und Zylindern aus Ton zusammengebracht hatte. Aber diesem ganzen reichen Material stand man zunächst verständnislos gegenüber, da es in Keilschrift abgefafst war, dem von den Sumerern überkommenen und bis in die Zeiten der Perserherrschaft hinein gebräuchlichen Mittel für literarische Aufzeichnungen. Das Schreibmaterial bestand für jene Zeit und Gegend, abgesehen von den grofsen, in Stein gemeifselten Inschriften, aus weichem Ton, in welchen man mit einem dreieckigen Griffel die Striche eingrub, welche dadurch die Gestalt von kleinen, gerade oder schräg stehenden Keilen annahmen. Die aus solchen Strichen zusammengesetzten Zeichen waren ursprünglich wohl, wie bei den Ägyptern und Chinesen, verkürzte Bilder von Gegenständen, welche sich schon früh zu einer Silbenschrift und in den Inschriften der Achämenidenkönige zu einer Buchstabenschrift fortentwickelt hatten. Man durfte annehmen, dafs von den drei Sprachen, in welchen diese ihre Taten verkündeten, die eine das Altpersische, also eine dem Sanskrit verwandte und im wesentlichen aus dem Avesta bekannte Sprache war. Es kam darauf an, diese in ihrer fremden Vermummung wiederzuerkennen.

Georg Grotefend, ein deutscher Gymnasiallehrer, bemerkte 1802, wie in den Inschriften von Persepolis eine bestimmte Zeichengruppe öfter wiederkehrte und jedesmal von einer zweimal, nur mit verschiedenen Endungen gesetzten Zeichengruppe begleitet war. Er nahm an, dafs die erste Gruppe den Namen des Königs, die zweite und dritte den üblichen Titel der Perserkönige, im Griechischen βασιλεὺς βασιλέων, enthielt, welchem im Sanskrit etwa *kshatriyaḥ kshatriyâṇâm* entsprechen mochte. So gelangte er dazu, die Lautzeichen für Darius, Xerxes, Artaxerxes und einige andere zu ermitteln. Seine

Arbeit, fortgesetzt und ergänzt durch Burnouf und Lassen, hatte das Ergebnis, dafs man die erste der drei Sprachen auf den Inschriften zu Persepolis und Bagistâna lesen und verstehen konnte. Aber noch bedurfte es langjähriger Anstrengungen, ehe es gelang, die so gewonnenen Lautwerte auch zur Entzifferung der beiden parallelen Texte fruchtbar zu machen. Die zweite der drei Sprachen, das sogenannte Elamitische oder Susische, harrt noch der Erklärung; in der dritten hingegen, dem Assyrischen, erkannte man, dank den Bemühungen von Rawlinson, Oppert u. a., eine semitische, dem Arabischen und Hebräischen aufs nächste verwandte Sprache, nur dafs sie in der von den Sumerern überkommenen, für den Lautbestand des Semitischen wenig geeigneten Silbenschrift geschrieben war, welche nur Zeichen für Vokal, Vokal + Konsonant und Konsonant + Vokal, nicht aber für blofse Konsonanten hat, daher ein Wort wie *pat* durch *pa-at* ausgedrückt werden mufste. Durch diese Entzifferungen wurde nicht nur das Material im Babylonischen und Persischen Reiche, sondern auch der ganze Schatz der in Ninive ausgegrabenen Bibliothek des Assurbanipal dem Verständnis erschlossen, und ein ganz neues Licht sowohl auf die politische Geschichte der babylonischen und assyrischen Reiche, wie auch auf die in ihnen herrschenden religiösen und mythologischen Vorstellungen geworfen.

3. Grundzüge der babylonisch-assyrischen Weltanschauung.

Babylonien und Assyrien sind nur politisch verschieden, sofern der Schwerpunkt der Macht, wie wir gesehen haben, ursprünglich in Babylonien, dann in Assyrien und dann wieder, seit dem Falle Ninives, im Neubabylonischen Reiche lag; nach Kultur und geistigem Leben sind beide Völker so eng verwandt, dafs sie als eine Einheit betrachtet werden können. Die Quellen unserer Kenntnis ihrer Kultur und so auch ihrer Religion und Mythologie sind, abgesehen von dem Werke des Berossos, wesentlich in Ninive zu finden, dessen Herrlichkeit mit einem Schlage verschüttet und so bis auf unsere Zeit aufbewahrt wurde, während Babylon noch bis in die Zeiten des späten Altertums bestand, daher hier vieles verschleppt

wurde und verloren ging, und auch die neuerdings mit Eifer betriebenen Ausgrabungen bis jetzt keine Resultate ergeben haben, welche sich auch nur entfernt mit den Schätzen des alten Ninive vergleichen können. Wir werden uns daher für unsere Darstellung damit begnügen dürfen, ein Bild von den Vorstellungen zu entwerfen, wie sie im Assyrischen und Neubabylonischen Reiche bestanden, auf Grund des Materials, welches die Keilschriften, ergänzt durch die Fragmente des Berossos, an die Hand geben.

Bei den in Babylonien eingewanderten Semiten wurde auf den ursprünglichen Stamm der altsemitischen Religion das Pfropfreis der bei den Sumerern herrschenden Anschauungen gepflanzt, und so hat sich ein stattlicher Baum von Göttermythen, Schöpfungsmythen, Flutsagen und Heldensagen entwickelt, welcher ganz überwiegend ursumerisches Eigentum zu sein scheint, so dafs die ursemitische Grundlage vielfach nicht mehr zu erkennen ist. Der bei der Einwanderung mitgebrachte Kultus der Himmelserscheinungen, der auf der Erde hausenden dämonischen Mächte und des jedem Stamm eigenen Schutzgottes verflossen mit verwandten Vorstellungen der sumerischen Bevölkerung. Auch sie besafs einen Kultus himmlischer Dämonen, der *Igigi*, und solcher, die auf der Erde ihr Wesen treiben, der *Anunnaki*. Auch sie verehrte die Himmelserscheinungen, namentlich die sieben Wandelsterne, Sonne, Mond und die fünf Planeten, welchen man vielleicht schon sehr früh einen Einflufs auf die Schicksale der Menschen zuschrieb, woraus sich in späterer Zeit die in Babylonien eifrig betriebene und auch auf das Abendland ihren Einflufs erstreckende Pseudowissenschaft der Astrologie entwickelte, während die Schirmgötter der einzelnen Nomadenhorden nach Sefshaftwerden der Stämme vielfach zu Lokalgöttern der Stadtgemeinden wurden oder mit den schon bestehenden Schutzgöttern der Städte verschmolzen. Die Verfolgung dieses Prozesses im einzelnen, soweit sie überhaupt zurzeit schon möglich sein mag, liegt nicht in unserer Aufgabe. Wir müssen uns damit begnügen, das endliche Resultat dieser Entwicklung in seinen Grundzügen zu verzeichnen. Frühe Beobachtungen der sieben Nächte, welche jede der vier Mondphasen einnimmt,

und der zwölf Erneuerungen, welche der Mond im Laufe des Jahres erfährt, führten zur Annahme von sieben Dämonen als Feinden der göttlichen Weltordnung und zur Vereinigung der diese Ordnung hütenden grofsen Götter in einer Zwölfzahl, über welche hinaus dann noch, entsprechend einer früh in der semitischen Welt hervortretenden Neigung zum Monismus, der Hauptgott des Landes und seiner Hauptstadt, also in Babylonien *Marduk*, in Assyrien *Assur* erhoben wurde. Wir wollen versuchen, die zwölf Hauptgötter, wie sie nach dem spätern assyrischen Schema dem Assur als obersten Gott des Landes angeschlossen wurden, aufzuzählen und kurz zu charakterisieren.

An der Spitze des Systems stehen drei höchste Gottheiten, *Anu* für den Himmel, *Bêl* für die Erde und *Ea* als Beherrscher der Tiefe. An sie schliefsen sich drei Gottheiten der himmlischen und atmosphärischen Erscheinungen, *Sin*, der Mondgott, *Šamaš*, der Sonnengott, und *Ramân*, ein Gott des Gewitters. Es folgen als drei Gottheiten von kriegerischem Charakter *Ninib*, *Nergal* und *Marduk*, in Babylonien der höchste, in Assyrien dem Assur untergeordnet, und endlich drei Göttergestalten, in welchen sich besondere Seiten des menschlichen Treibens widerspiegeln, *Nebo*, der Gott der Weisheit, und als zwei nahe verwandte Personifikationen des Geschlechtslebens die Göttinnen *Bêlit* und *Ištar*.

Anu ist der von den Sumerern übernommene Gott des Himmels, der als König und Vater der Götter gefeiert wird, übrigens aber im Kultus zurücktritt, wie er denn auch keine eigene, ihm heilige Stadt besitzt. Seine Wohnung ist der Himmel, an dessen Nordseite sein Thron sich befindet. Dafs Jahve gleichfalls im Himmel thront, braucht nicht aus dem Babylonischen herübergenommen zu sein, da derartige Vorstellungen zu natürlich sind, um sich nicht überall von selbst zu ergeben; wohl aber kann man in dem Anammelech, welchem nach 2. Kön. 17,31 gewisse aus Assyrien nach Samaria verpflanzte Stämme Kindesopfer brachten, eine verdunkelte Erinnerung an Anu, den König des Himmels, finden. Dem Anu ist die Zahl 60, die höchste im Sexagesimalsystem, heilig.

Bêl, eigentlich der „Herr“ (sumerisch *En-lil*, „Herr des Windes“), ist speziell der im Luftraum waltende Herr der

Länder, der auf dem Himmelsberg thronende Herr der Erdoberfläche, welche er beherrscht, wie Anu den Himmel. In Babylon wurde er mit *Marduk* identifiziert und verdrängte allmählich dessen Namen. Er gilt als Schöpfer der Welt und als Vernichter der Menschen durch die grofse Flut. Seine heilige Zahl ist 50. Seine Gemahlin ist *Bêlit*, die „Herrin", ein Name, welcher später auf die Ištar übertragen wurde. Das Analogon des Bêl und der Ištar bei den kanaanäischen Semiten sind *Ba'al* und *'Ašthoreth*, während *Bêl*, wo dieser Name in der Bibel vorkommt, den babylonischen Hauptgott Bêl-Marduk bezeichnet.

Ea ist der Gott der Wassertiefe; er beherrscht die Gewässer auf und unter der Erdoberfläche, wie Anu den Himmel und Bêl die Erde, neben welchen er gleichfalls als oberster Gott verehrt wird. Der Hauptort seines Kultus ist das in der Mündungsgegend des Euphrat und Tigris gelegene Eridu. Er gilt als ein Gott der Weisheit und Kunstfertigkeit; Berossos nennt ihn Ὠάννης und schildert ihn als ein fischartiges Wesen, unter dessen Fischkopf sich ein zweiter Kopf befindet und welcher menschliche Füfse und menschliche Stimme besitzt; bei Nacht weilt er im Wasser, bei Tage steigt er aus ihm auf, um die Menschen in allen Wissenschaften und Künsten zu unterrichten. Als Gemahlin wird dem Ea die *Damkina* beigegeben, und der Sohn beider ist Marduk. Seine heilige Zahl ist 40.

Sin, der Mondgott, gilt im System als Sohn des Bêl und als Vater des Šamaš und der Ištar. Als erstem Gliede der zweiten Göttertrias (Sin, Šamaš, Ramân) ist ihm die Zahl 30 heilig. Er wird vorgestellt als bärtiger Mann oder als Stier mit zwei Hörnern. In spezieller Verbindung stehen Sin und Nergal als zunehmender und abnehmender Mond. Beide sind auch Ursache des Fiebers, und wenn der Mondsüchtige im Neuen Testament (Matth. 17,15, Marc. 9,22) in Feuer und Wasser, d. h. in Fieberhitze und Schüttelfrost geworfen wird, so mag darin eine Rückerinnerung an den Mondgott als Erreger des Fiebers liegen. Die ihm heilige Neumondfeier wurde in Israel wie so vieles andere auf Jahve übertragen, während die Vorstellung von der schädigenden Wirkung des Mondgottes

noch Psalm 121,6 nachklingt. Die nähern Beziehungen dieses Gottes zu kanaanäischen Bräuchen und Vorstellungen erklären sich daraus, dafs die Handelsstrafse von Babylonien nach dem Westen über Haran führte, welches ebenso wie Ur in Chaldäa eine dem Mondgott Sin geheiligte Stadt war.

Šamaš, der Sonnengott, war wohl schon eine altsemitische Gottheit, welche nach der Einwanderung in Sinear mit dem sumerischen *Utu* verschmolz und besonders in Larsa und Sippar seine Kultusstätte hatte. Šamaš gilt für einen Sohn des Sin, daher ihm die niedere Zahl 20 heilig ist. Wie das physische so spendet er auch das geistige Licht und ist daher der besondere Schutzgott der Wahrsager und Orakelpriester. Ob es sich bei den von Josia (2. Kön. 23,11) aus dem Tempel von Jerusalem entfernten Darstellungen von Wagen und Rossen der Sonne um einen aus Babylonien eingeführten Kultus oder um Reste des althebräischen Polytheismus handelt, mag dahingestellt bleiben. Auf einen alten Sonnenkultus scheint der im Stamme Juda, Naphthali und Issaschar vorkommende Stadtname Beth-Šemeš, wie auch die Sage von Simson (= *solaris*) als dem nach herrlichen Taten seinen Feinden erliegenden Sonnenheros hinzuweisen.

Ramân, auch *Hadad* genannt, ist der Gott der atmosphärischen Erscheinungen, des Wetters im allgemeinen sowie besonders des Gewitters und des Regens. Seine Symbole sind das Blitzbündel und die Axt. Als Gewittergott sowie als Spender und Verweigerer des Regens wird er in seinen Wirkungen teils als wohltätig, teils als verderblich betrachtet. In der Bibel erscheint er 2. Kön. 5,18 als der syrische Gott *Rimmôn* in Damaskus.

Von der kriegerischen Trias, die wir auf die himmlischen und atmosphärischen Götter folgen lassen, nennen wir zunächst *Ninib* (früher als *Adar* gelesen), einen Sohn des Bêl von Nippur, der dementsprechend in Nippur seinen Lokalkult hatte. Ursprünglich war auch er ein Sonnengott, und in diesem Sinne könnte seine Gemahlin *Gula* auf die Morgenröte gedeutet werden. Ein Ort Beth-Ninib bei Jerusalem kommt in einem Tell-el-Amarna-Briefe vor. Diese solare Bedeutung des Ninib verblafste in dem Mafse, in welchem er im Verlaufe

als Gott des Planeten Mars oder des Saturn betrachtet wurde, wie er denn auch mit dem Orion in nähere Beziehung gesetzt wird. Hieraus würde, vorausgesetzt dafs die Vorstellung des Orion als eines wilden Jägers zu den Griechen aus Babylonien gekommen wäre, sich die Tatsache erklären, dafs Ninib bei den Babyloniern als gewaltiger Kämpfer, als Gott des Krieges und der Jagd gilt, während seine Vorstellung als einer gütigen, heilbringenden Gottheit sich aus seiner ursprünglichen Bedeutung als Sonnengott entwickelt haben könnte.

Gleichfalls ursprünglich ein Sonnengott ist *Nergal*, nur dafs er noch ausschliefslicher die verderbliche Wirkung der Sonnenglut personifiziert, daher auch als Ursache der Fieberglut, der Pest und anderer Seuchen angesehen wird und neben dem persischen Angramainyu Züge zur Ausbildung der Vorstellung von dem Satan und dem Höllenfeuer beigetragen haben mag. Auch er ist, wie Ninib, ein Gott der Jagd und des Krieges, und Beherrscher des Totenreiches, wo ihm *Ereškigal* (= *Allat*) als Gemahlin beigegeben wird. Sein Planet war ursprünglich Saturn, später, als dieser dem Ninib beigelegt wurde, der Mars. Die Hauptstätte seines Kultus war die Stadt Kutha von ungewisser Lage, und die von dort nach Samaria verpflanzten Bewohner brachten ihn in die neue Heimat mit, wie 2. Kön. 17,30 berichtet.

Marduk, der Lokalgott von Babylon, wird im babylonischen Pantheon die Stelle über den zwölf Göttern eingenommen haben, welche er bei dem assyrischen Schema, dem wir folgen, an Assur abtreten, und statt derer er sich mit einer untergeordneten Stellung begnügen mufste, vergleichbar einem depossedierten babylonischen König, dem noch eine Ehrenstellung unter den Grofsen des Assyrischen Reiches belassen wurde. Ursprünglich scheint er ein Gott der Morgensonne und Frühjahrssonne gewesen zu sein, daher sein Hauptfest in die Frühjahrszeit fällt. Er ist ein Sohn des Ea und der Damkina, und der Vater des Nebo; als Gemahlin wurde ihm später die Ištar beigegeben. Ihn als Hauptgott der Hauptstadt des Reiches identifizierte man mit Bêl als *Bêl-Marduk* und legte ihm die Bekämpfung der *Tiâmat* sowie die Weltschöpfung bei. In Beschwörungstexten erscheint er als ein

weiser und barmherziger, heilbringender Gott, welcher Tote wieder lebendig macht. Ihm ist der Planet Jupiter und die Zahl 11 zu eigen. Sein Tempel hiefs *Esagil* („hohes Haus"), von dessen Turm *Etemenanki* öfter der Ausdruck vorkommt, dafs er „mit seiner Spitze bis zum Himmel reiche", und an den mutmafslich die Sage vom Turmbau zu Babel 1. Mose 11 anknüpft. In der Bibel erscheint Marduk als Merodach, Jerem. 50,2, wo er irrtümlich von Bêl getrennt wird, wenn nicht ein *parallelismus membrorum* vorliegt.

Nebo (vgl. hebräisch *nâbî'*) gilt als Sohn des Marduk und ist, wie dieser von Babylon, der Lokalgott der Schwesterstadt Borsippa. Als seine Gemahlin wird *Tašmêt*, zuweilen auch *Nanâ* bezeichnet. Ihm ist der Planet Merkur heilig, daher die Griechen ihn als Hermes, die Römer als Mercurius auffassen. Er ist der Gott und Schutzpatron der Schreibkunst; er heifst der „Schreiber des Alls", der „Träger der Schicksalstafeln der Götter", der Tafeln, in welchen alles, was geschehen wird, vorausbestimmt ist. Aber auch die Werke jedes Einzelnen trägt er in die „Tafeln der guten Werke" oder auch in die „Tafeln der Sünde" ein, deren Vernichtung in Gebeten öfter erwähnt wird. In der Bibel erscheint er Jes. 46,1 und in Eigennamen wie Nebukadnezar, babylonisch *Nabû-kudurri-ušur* („Nebo meine Grenze möge schützen").

Bêlit, „die Herrin", ursprünglich das weibliche Komplement zu Bêl, sumerisch *En-lil* („Herr des Windes"), daher auch sie bei den Sumerern den Namen *Nin-lil* („Herrin des Windes") führt. In der spätern Zeit verschmolz sie mit der Ištar, und ihr Name *Bêlit*, „Herrin", wurde auf diese übertragen, während die Benennung dieser assyrischen und babylonischen Aphrodite als Μύλιττα (Herod. I, 131. 199) nicht, wie man früher annahm, aus Bêlit zu erklären ist, sondern die Ištar als „Göttin der Geburtshilfe" (entsprechend dem hebräischen *mejalledeth*) zu bedeuten scheint.

Ištar, deren Name noch unerklärt, aber wahrscheinlich semitischen Ursprungs ist, hatte als Hauptort ihres Kultus Uruk und Akkad in Babylonien, Ninive und Arbela in Assyrien. Sie gilt für eine Tochter des Himmelsgottes Anu und wurde in späterer Zeit dem Hauptgotte, in Babylonien dem Marduk,

in Assyrien dem Assur, als Gemahlin beigegeben. Ihr ist der Planet Venus heilig. Sie ist einerseits Göttin des Geschlechtslebens und der Geburtshilfe, andererseits wird sie im Verlaufe, namentlich in Assyrien, zur Kriegsgöttin. Ihr Charakter als Göttin der Zeugung tritt besonders in dem unten zu besprechenden Mythus von der Höllenfahrt der Ištar hervor, sofern während ihrer Gefangenschaft in der Unterwelt alles Geschlechtsleben auf der Erde aufhört. Als Göttin der sinnlichen Liebe wird sie ihrem Liebhaber oft verderblich, wie dem schönen Jüngling *Thammûz* (vgl. Ezech. 8,14), der die in der Gluthitze des Hochsommers hinwelkende Natur zu personifizieren scheint und zu dem auch von den Griechen übernommenen Mythus von Venus und Adonis Anlafs gegeben hat. Daneben erscheint Ištar als Kriegsgöttin und wird als solche mit Köcher, Bogen und Schwert bewaffnet dargestellt. Endlich wird sie auch in den ihr geweihten Hymnen angerufen als die barmherzige Helferin, welche von Krankheit und Sündenschuld befreit. In Kanaan erscheint ihr Kult als der der *ʿAšthoreth*, wobei fraglich bleibt, ob derselbe ursprünglich semitisch oder aus Babylonien in späterer Zeit entlehnt ist. Sie ist unter der Jerem. 44,17—19 erwähnten „Königin des Himmels" zu verstehen; ihr Name wie auch einzelne Züge ihres Charakters liegen der jüdischen Legende von der Esther zugrunde, wie es wohl auch kaum bezweifelt werden kann, dafs der aus dem Griechischen nicht erklärbare Name Ἀφροδίτη der dialektisch veränderte und volkstümlich an ἀφρός, Schaum, angelehnte Name *ʿAšthoreth* ist. Ein Vergleich der wüsten asiatischen Göttin, aus deren mit den Händen geprefsten Brüsten Milch spritzt, mit der liebreizenden Gestalt der Aphrodite, von deren στήθεά θ' ἱμερόεντα καὶ ὄμματα μαρμαίροντα schon Homer berichtet, ist ein deutliches Beispiel für die Art, wie die Griechen orientalische Vorstellungen in Gestalten von idealer Schönheit umzuwandeln wufsten.

Wenn wir schon in den babylonisch-assyrischen Vorstellungen von den Göttern einzelnen Zügen begegneten, welche in umgewandelter Form auf die palästinensischen Gottesvorstellungen von Einflufs gewesen sind, so ist dies in noch

viel höherem Grade der Fall bei den Mythen und Sagen von der Weltentstehung und der Urzeit des Menschengeschlechts, indem die biblischen Berichte von der Weltschöpfung, dem Paradies, den Urvätern von Adam bis Noah, und namentlich der von der Sintflut mehr oder weniger unter dem Einflusse der entsprechenden babylonischen Überlieferungen stehen. Aber wie es bei den Griechen der ihnen mehr als irgendeinem Volke eigene ästhetische Sinn war, welcher die rohen asiatischen Vorstellungen zu Gebilden von höchster menschlicher Schönheit umwandelte, wie aus der asiatischen ʿAšthoreth ihre Aphrodite sich herausbildete, so war es hinwiederum bei den alten Hebräern das ihnen mehr als irgendeinem Volke des Altertums innewohnende moralische Gefühl für den Unterschied des Guten und Bösen, durch welchen die aus Babylonien übernommenen Sagenstoffe auf biblischem Gebiet eine unvergleichlich edlere Gestalt gewonnen haben. Nicht als wenn das Volk der Hebräer moralisch höher gestanden hätte als irgendein anderes; auch das Alte Testament berichtet in reichem Mafse von Greueltaten, Lastern und Schanden aus der Vorzeit des eigenen Volkes; aber eben jener moralische Sinn liefs das Verwerfliche solcher Handlungen deutlicher empfinden, wodurch sie sich von der ethischen Höhe, in welcher die ganze Darstellung verläuft, nur um so greller abheben.

Über die Wege, auf welchen die babylonischen Sagenstoffe zu den Hebräern gelangt sind, kann wohl kaum noch ein Zweifel bestehen, nachdem der 1888 gemachte Fund von Tell-el-Amarna, von dem noch weiter unten die Rede sein wird, eine Anzahl Briefe zutage gefördert hat, welche etwa um 1400 v. Chr., vor der Einwanderung der Hebräer, aus dem damals unter ägyptischer Oberhoheit stehenden Palästina von palästinensischen Statthaltern an die Könige Amenhotep III. und Amenhotep IV. gerichtet sind. Diese Briefe nämlich sind nicht etwa in ägyptischer oder in kanaanäischer, sondern in babylonischer Sprache verfafst und in Keilschrift geschrieben, und beweisen, was auch aus andern Gründen hervorgeht, dafs schon damals die babylonische, in Keilschrift geschriebene Sprache für das westliche Asien bis nach Ägypten hin

mindestens für den diplomatischen Verkehr allgemein in Gebrauch war. In Palästina, welches schon damals vor der Invasion der Hebräer von semitischen Stämmen bewohnt war, mufste natürlich die babylonische Sprache und Schrift schulmäfsig erlernt werden, und hierzu bediente man sich ohne Zweifel babylonischer Texte, durch welche jene Sagenstoffe in Palästina sich einbürgerten und weiterhin durch die eindringenden Hebräer von den umwohnenden, ihnen nahe verwandten semitischen Stämmen übernommen wurden.

So zeigt schon der hebräische Schöpfungsmythus eine unverkennbare Abhängigkeit von den entsprechenden babylonischen Vorstellungen. Wie die ersten Verse der Bibel berichten, war nach Schöpfung des Himmels und der Erde die letztere in einem chaotischen Zustande, welcher als die *Tehom*, über welcher Finsternis lagert, als die Wasser, über welchen der Geist Gottes brütet, geschildert wird. Diese *Tehom*, diese Wasser, zerteilt Gott und weist der einen Hälfte jenseits, der andern diesseits der Himmelsfeste ihre Stelle an. Nach andern Bibelstellen (Psalm 89,11, Jes. 51,9—10, Hiob 26,12—13, Psalm 74,13—14) bekämpft Gott, wie es scheint, bei der Weltschöpfung ein Ungetüm, welches bald Rahab, Leviathan, die Schlange, der Drache, das Meer, bald, wie in unserm Schöpfungsmythus, die Tehom heifst (Jes. 51,10), und so scheint auch in 1. Mos. 1,2 die verdunkelte Erinnerung an einen Kampf vorzuliegen, in welchem Gott die Tehom überwindet und zerteilt. Diesem hebräischen Schöpfungsmythus entspricht der babylonische, nach welchem, wie Berossos erzählt, in dem chaotischen Urzustande nur Finsternis und Wasser, erfüllt von allerlei phantastischen Wesen, bestanden habe; über diese alle habe ein Weib mit Namen *Thamte* geherrscht; dann sei Bêl gekommen, habe das Weib gespalten, und aus den beiden Hälften Himmel und Erde gemacht; hierauf habe er einem der andern Götter den Kopf abschlagen lassen, sein Blut mit Erde gemischt und daraus den Menschen gebildet. Hiermit im wesentlichen übereinstimmend erzählt ein fragmentarischer Keilschrifttext, wie zu Anfang als Urmutter der Wesen die *Tihamat* bestanden, sich gegen die aus ihr hervorgegangenen höhern Götter empört habe und von Marduk (Bêl) bekämpft

worden sei. Er tötete sie, spaltete ihren Leichnam und machte aus der einen Hälfte den Himmel:

„Er zerschlug sie . . . in zwei Teile,
Stellte ihre Hälfte auf, machte sie zur Decke, dem Himmel,
Schob einen Riegel vor, stellte Wächter hin,
Und befahl ihnen, ihre Wasser nicht hinauszulassen.“

Weiter schafft Marduk die himmlischen Gestirne, Sonne, Mond und Planeten, als Standörter für die grofsen Götter, ähnlich wie am vierten Schöpfungstage des biblischen Berichts Sonne und Mond als Regenten des Tages und der Nacht geschaffen werden, worin ihre ursprüngliche Bedeutung als selbständig regierende Götterwesen noch dunkel durchschimmert. Die Schöpfung des Menschen scheint der sehr lückenhafte Keilschrifttext, wie aus einem später aufgefundenen Fragmente sich ergibt, ganz ähnlich wie Berossos geschildert zu haben. Ein Vergleich der babylonischen Vorstellung, nach welchem einer der Götter enthauptet wird, um aus seinem mit Erde gemischten Blute den Menschen zu bilden, mit der biblischen Erzählung, wie Gott den Menschen aus Erde schafft und ihm den göttlichen Lebensodem einhaucht, ist ein recht deutliches Beispiel dafür, in welchem Grade die rohen babylonischen Vorstellungen unter den Händen der Hebräer sich veredelt haben.

Weniger ausgiebig ist der Vergleich der biblischen Erzählung vom Paradies mit dem babylonischen Mythus von Adapa und dem Südwinde. Adapa, wie es scheint, der erste Mensch, ein Sohn des Ea, fängt für seinen Vater auf dem Meer Fische, wobei der Südwind sein Fahrzeug zum Scheitern bringt. Erzürnt darüber zerbricht Adapa dem Südwind die Flügel, so dafs dieser sieben Tage nicht wehen kann. Für diese Freveltat wird von Anu, dem obersten der Götter, Adapa in den Himmel beschieden, um sich zu verantworten. Sein Vater Ea warnt ihn, von der Speise und dem Trank zu geniefsen, die man ihm dort vorsetzen werde, da es Speise und Trank des Todes seien (vgl. 1. Mos. 2,17. 3,3). Adapa kommt vor Anu, dieser aber setzt ihm Speise und Trank der Unsterblichkeit vor (vgl. 1. Mos. 3,22). Adapa weigert sich,

davon zu geniefsen, geht dadurch der Unsterblichkeit verlustig und wird von Anu auf die Erde zurückgeschickt. Hier finden sich einige schwache Anklänge, aber wenn man, um die Parallele zu verstärken, zu der Vermutung greift, das biblische Paradies habe ursprünglich gar nicht auf der Erde, sondern im Himmel gelegen, so ist dies ein Gedanke, welcher nach dem ganzen Verlauf der Erzählung schon dem ersten Erzähler durchaus ferngelegen haben mufs. Dafs man in späterer Zeit den Aufenthalt der Seligen gelegentlich als das Paradies bezeichnete (Ev. Luc. 23,43), kann hierbei nicht in Betracht kommen. Auch ist es bisher nicht gelungen, für die Erzählung vom Sündenfall eine babylonische Parallele beizubringen. Zwar zeigt eine vielbesprochene Abbildung einen Baum, auf der einen Seite einen Mann, auf der andern ein Weib, und hinter dem Weib eine Schlange, die sich emporringelt. Aber da das Bild ohne Inschrift ist, so ist die Bedeutung sehr fraglich und kann möglicherweise eine ganz andere sein. Liefse sich schon für die Zeit des Jahvisten die Möglichkeit eines iranischen Einflusses nachweisen, so würde die Erzählung, wie sie aus alter Tradition im Bundehesch cap. 15 vorliegt, wo Mashia und Mashiana sich dadurch versündigen, dafs sie den Angra Mainyu als Schöpfer verehren, Fleisch essen und sich begatten, eine frappante Parallele zum biblischen Sündenfallmythus bieten. Denn dafs dieser eine sehr dezent verhüllte Darstellung des ersten Erwachens des Geschlechtstriebes ist (1. Mos. 2,25. 3,11), bedarf wohl keiner weitern Ausführung.

Einleuchtender ist die Verwandtschaft der biblischen Erzählung von den zehn oder acht Urvätern von Adam bis Noah mit den zehn Urkönigen, welche nach Berossos von der Weltschöpfung bis zur Sintflut regieren. In der Bibel 1. Mos. 4 und 5 haben wir zwei Variationen desselben Mythus, vielfach auch in den Namen übereinstimmend, nur dafs der Jahvist acht, der Priesterkodex* zehn Urväter von Adam bis Noah aufzählt nach folgendem Schema:

---

* Dafs die historischen Bücher der Bibel der Hauptsache nach aus vier Quellen, dem Jahvisten, Elohisten, Deuteronomiker und dem Priesterkodex zusammengearbeitet sind, wird später zu besprechen sein.

Priesterkodex:	Jahvist:
Adam	Adam
Seth	—
Enos	—
Kenan	Kain
Mahalalel	Henoch
Jared	Irad
Henoch	Mehujael
Methusalah	Methusael
Lamech	Lamech
Noah	Noah.

Diesen zehn Urvätern entsprechen in der von Berossos mitgeteilten babylonischen Überlieferung zehn Urkönige, welche einen noch viel längern Zeitraum als die langlebenden Urväter der biblischen Legende, nämlich 432 000 Jahre, ausfüllen, und deren Namen mehrfach das babylonische Analogon zu den biblischen Namen zeigen, wie denn auch dem von Gott entrückten Henoch der in der babylonischen Tradition von dem Sonnengott Šamaš über die himmlischen Geheimnisse belehrte Evedoranchos (Enmeduranki) entspricht.

Die Annahme, daſs die bisher herangezogenen biblischen Mythen von der Schöpfung, dem Paradies und den zehn Urvätern auf babylonischen Einfluſs zurückgehen, findet eine wesentliche Stütze durch eine vierte Parallele, die Sintflutsage, bei welcher die Abhängigkeit der biblischen Berichte (1. Mos. 6—9) von einer babylonischen Tradition auſser allem Zweifel steht. In Palästina mit seinen hochgelegenen Landstrichen und der schmalen Wasserrinne des Jordan konnten Überschwemmungen, welche in der vergröſsernden Sage als die Vernichtung aller Menschen auf der Erde durch eine groſse Flut fortlebten, unmöglich entstehen, sondern nur in Ländern, welche, wie Ägypten und Babylonien, groſsen Überschwemmungen ausgesetzt sind. Daſs aber die hebräische Flutsage nicht aus Ägypten, sondern aus Babylonien stammt, ergibt sich daraus, daſs gerade die babylonische Flutsage bis in viele Einzelheiten hinein mit der hebräischen übereinstimmt und dabei weit älter ist als diese.

Schon vor der Entzifferung der Keilschriften kannte man den Bericht des babylonischen Priesters Berossos (280 a. C.) und war geneigt, ihn von der biblischen Erzählung abhängig sein zu lassen. Nach Berossos beschliefsen die Götter, und namentlich Bêl, die sündigen Menschen durch eine Flut zu vernichten. Da erscheint Kronos (d. i. *Ea*) dem frommen *Xisuthros* (babylon. *Chasis-Atra*), sagt ihm die Katastrophe voraus und befiehlt ihm, ein grofses Schiff, 5 Stadien (= 925 m) lang und 2 Stadien (= 370 m) breit, zu bauen, um in demselben sich selbst, seine Familie und Freunde, allerlei vierfüfsige und geflügelte Tiere, sowie Speise und Trank unterzubringen. Xisuthros gehorcht dem Befehl; die grofse Flut bricht herein, hört bald darauf (εὐθέως) auf, und Xisuthros sendet dreimal hinter einander Vögel aus, um zu erkunden, ob die Wasser sich verlaufen haben; das erstemal kommen sie zurück, das zweitemal kommen sie zurück mit Schlamm an den Füfsen, das drittemal kehren sie nicht wieder. Xisuthros verläfst mit Weib, Tochter und dem Steuermann die auf einem Berge aufgelaufene Arche, verehrt die Erde, opfert den Göttern und wird mit Gattin, Tochter und Steuermann um seiner Frömmigkeit willen in den Himmel versetzt. Die übrigen verlassen die Arche, finden den Xisuthros nicht mehr, werden aber durch eine himmlische Stimme belehrt, dafs sie sich in Armenien befinden, und ermahnt, nach Babylonien zurückzukehren und fortan ein frommes Leben zu führen.

Dafs dieser Bericht des Berossos auf altbabylonischen und nicht auf biblischen Überlieferungen beruht, ergab sich, als man in der Bibliothek des Assurbanipal das trümmerhafte Gilgameš-Epos auffand, auf dessen XI. Tafel Chasis-atra (Xisuthros), der hier den Namen *Utnapištim* führt, seine Rettung aus der grofsen Flut in naher Übereinstimmung mit Berossos erzählt. Für das hohe Alter der Flutsage aber spricht ein Keilschriftfragment aus dem 21. Jahrhundert a. C., welches sich auf dieselbe bezieht und schon den Namen Chasis-atra enthält. Auch nach dem Bericht im Gilgameš-Epos beschliefst Bêl, die Menschen von der Erde zu vertilgen; aber Ea offenbart dem Utnapištim durch einen Traum das Bevorstehende und ermahnt ihn, zu seiner Rettung ein Schiff zu bauen: „Du

Mensch aus Šûrippak, zimmere ein Haus, baue ein Schiff! Lafs fahren Reichtum, suche das Leben! Hasse Besitz und erhalte das Leben. Bring' hinauf Lebenssamen aller Art in das Schiff hinein. Das Schiff, das du bauen sollst, seine Mafse sollen gemessen sein." Utnapištim nimmt die Weisung ehrfurchtsvoll entgegen, entwirft den Plan des Schiffes und läfst ihn durch Arbeiter ausführen unter dem Vorgeben, damit zum Weltmeere hinabfahren zu wollen. Wie in dem biblischen Berichte baut er Zellen in das Schiff hinein und verklebt die Fugen mit Erdpech (*ku-up-ri*, dasselbe Wort wie *kopher* 1. Mos. 6,14). „Im Monat des grofsen Šamaš war das Schiff vollendet... Alles, was ich hatte, lud ich darauf... Alles, was ich an Lebenssamen aller Art hatte, lud ich darauf. Ich brachte hinauf zum Schiff meine Familie und meine Angehörigen insgesamt. Vieh des Feldes, Getier des Feldes, die Handwerkersöhne insgesamt brachte ich hinauf." Vorzeichen verkünden das Herannahen des Unheils; Utnapištim geht in das Schiff und verschliefst die Tür. „Sobald der Morgen aufleuchtete, stieg vom Fundament des Himmels eine schwarze Wolke herauf. Hadad tost darin, und Nabû und Šarru gehen voran; es gehen die Herolde über Berg und Land... Die Anunnaki erhoben die Fackeln, machen das Land mit ihrem Glanze erglühen. Hadad's Ungestüm kommt zum Himmel hin, verwandelt alles Helle in Finsternis... Nicht sieht ein Bruder seinen Bruder, nicht werden erkannt die Menschen vom Himmel her. Die Götter fürchteten die Sturmflut und wichen zurück, stiegen empor zum Himmel des Anu...... Sechs Tage und Nächte geht dahin der Wind, die Sturmflut, der Orkan fegt das Land nieder. Wie der siebente Tag herankommt, wird der Orkan, die Sturmflut, der Schlachtsturm niedergeschlagen. Es ward ruhig das Meer und der Unheilssturm ward still, die Sturmflut hörte auf. Da ich den Tag schaute ... war die ganze Menschheit zu Schlammerde geworden... Ich schaute hin auf die Räume im Bereiche des Meeres; nach zwölf Doppelstunden stieg eine Insel auf. An den Nissir war das Schiff hinangekommen; der Berg Nissir fafste das Schiff und liefs es nicht schwanken... Als der siebente Tag herankam, liefs ich eine Taube los. Es ging die

Taube fort und kam zurück; weil kein Standort da ist, kehrt sie um. Dann liefs ich eine Schwalbe los; es ging die Schwalbe fort und kam zurück; weil kein Standort da ist, kehrt sie um. Dann liefs ich einen Raben los; es ging der Rabe los und sah das Schwinden des Wassers, afs, krächzte, aber kehrte nicht um.“ Utnapištim tritt ins Freie und bringt auf dem Gipfel des Berges ein Opfer dar. „Die Götter rochen den Duft, die Götter rochen den angenehmen Duft, die Götter sammelten sich wie Fliegen über dem Opferer... Aber Bêl, sobald er herankam, sah er das Schiff, und es ergrimmte Bêl, ward mit Zorn erfüllt über die Götter und sprach: Ist da irgendwer, ein Lebewesen, entkommen? Kein Mensch soll im Strafgericht leben bleiben.“ Ninib tritt vor und erklärt, dafs Ea der Warner gewesen sei. Dieser empfiehlt dem Bêl, die Menschen künftig nicht mehr durch eine Sturmflut zu vernichten, sondern sie auf andere Weise, durch Löwen, Hungersnot und Pest für ihre Sünden zu strafen. Ea fügt zu seiner Rechtfertigung hinzu: „Ich habe nicht ein Geheimnis der Götter eröffnet; den *Atra-chasis* (wörtlich: den „sehr Weisen“), Traumbilder liefs ich ihn schauen, und so vernahm er das Geheimnis der Götter.“ — Der Erzähler fährt fort: „Da ging Bêl in das Schiff hinein, ergriff meine Hände und führte mich hinauf, führte mein Weib hinauf und liefs sie niederknien an meiner Seite, berührte unsere Schulter, trat zwischen uns hin und segnete uns: Vormals war Utnapištim ein Mensch; nun sollen Utnapištim und sein Weib sein wie die Götter, und wohnen soll Utnapištim in der Ferne, an der Mündung der Ströme! Da nahmen sie mich, und in der Ferne, an der Mündung der Ströme liefsen sie mich wohnen.“

Die Ursprünglichkeit des babylonischen gegenüber dem biblischen Berichte wird nicht nur durch das höhere Alter der Keilschriftversion, sondern auch durch einzelne Züge erwiesen, welche im babylonischen Mythus einfacher und natürlicher erscheinen. So ist es im babylonischen Bêl, welcher den Menschen zürnt, und Ea, welcher den Chasis-atra rettet, während es im biblischen derselbe Jahve sein mufs, der die Menschen zu vernichten beschliefst und doch eine Familie wegen ihrer Frömmigkeit ausnimmt, ohne dafs doch zwischen

der Familie des Noah und der übrigen Menschheit ein absoluter Gegensatz bestehen konnte, der eine solche Ausnahme rechtfertigte, wie ja auch das „radikale Böse“, d. h. der Egoismus, als allgemeiner und ausnahmsloser Grundzug der Menschennatur 1. Mos. 6,5 und 8,21 anerkannt wird und sich an den Geretteten selbst, dem trunkenen Noah und dem der Scham ermangelnden Ham 1. Mos. 9,22 betätigt. Auch das Riechen des lieblichen Opferduftes durch die Götter ist bei der rohern babylonischen Vorstellung von ihnen eher zu ertragen als bei dem hebräischen Gottesbegriff, so wenig derselbe auch noch von anthropomorphischen Vorstellungen gereinigt sein mochte. Die Dauer der Flut ist im Babylonischen auf 7 + 7 Tage, im Biblischen beim Jahvisten auf 40 + 3 × 7, beim Elohisten insgesamt auf 365 Tage bestimmt; alle drei Berechnungen sind, wie die Zahlen zeigen, künstlich, aber die babylonische ist weniger übertrieben als die biblischen. Die Aussendung von Vögeln ist beiden Traditionen gemeinsam, bei Berossos geschieht sie dreimal, ohne dafs die Vögel näher bezeichnet werden, im Keilschriftbericht sind es Taube, Schwalbe und Rabe; beim Jahvisten erfordern die dreimal sieben Tage, während deren das Wasser sich verläuft, eine viermalige Aussendung der Vögel; zuerst wird der Rabe ausgesandt und kehrt nicht wieder, da er an den schwimmenden Leichen seine Nahrung findet, eine Begründung, welche der Bericht in der dezenten Weise verschweigt, die uns schon oben S. 56 begegnete. Dann folgt die Taube, welche zurückkehrt, und nochmals eine Taube, welche ein Ölblatt, das Sinnbild des Friedens (vgl. Virgil, Aen. VIII, 116), überbringt, während nach Berossos die zu zweit ausgesandten Vögel mit Schlamm an den Füfsen wiederkehren. Auch an diesem kleinen Zuge zeigt sich, wie die biblische Tradition die vom Auslande überkommenen Sagen in veredelter Gestalt wiedergibt.

Das Gilgameš-Epos (früher Izdubar-Epos genannt), dessen XI. Tafel unser Sintflutbericht entnommen ist, bestand aus zwölf Tafeln, deren jede 300 Zeilen in sechs Kolumnen enthielt. Leider sind von den 3600 Zeilen des Epos viele ganz oder teil-

weise zertrümmert, so dafs vieles in ihm nicht klarzulegen ist. Der allgemeine Gang der Erzählung ist folgender:

I. Tafel: In Erech (Uruk) wohnt der gewaltige Gilgameš; zwei Drittel von ihm sind Gott, ein Drittel Mensch; er sehnt sich nach einem Freunde, Träume kündigen ihm einen solchen an. Auf den Bergen hat Eabani sein Wesen; er ist ganz mit Haaren bedeckt, nährt sich mit den Tieren von Gras, geht mit ihnen zur Tränke, zerreifst die Netze des Jägers und läfst das Wild aus ihnen entkommen. Der Jäger veranlafst eine Buhlerin, sich ihm zu nähern. Sie erzählt ihm von Gilgameš, dem gewaltigen Helden, und er eilt nach Erech, wie es scheint, um seine Kraft an Gilgameš zu erproben.

II. Tafel: Die Begegnung beider Helden führt zu Freundschaft und Waffenbrüderschaft. Durch einen Traum gemahnt, beschliefsen sie, gegen den furchtbaren Tyrannen Chumbaba, der im Zedernwalde wohnt, zu kämpfen.

III. Tafel: Die Mutter des Gilgameš klagt vor Gott Šamaš darüber, dafs er dem Gilgameš ein so mutiges Herz eingegeben habe; er werde den weiten Weg nach dem Zedernwalde ziehen und sich grofsen Gefahren aussetzen.

IV. Tafel: Gilgameš und Eabani gelangen zu dem Zedernwalde, als dessen Wächter Bêl den Chumbaba eingesetzt hat. Eabani will verzagen, wird aber von Gilgameš ermutigt.

V. Tafel: Eabani träumt, dafs sie auf dem Horn eines Berges gestanden hätten, als der Berg zusammenstürzte. Gilgameš deutet den Traum; der Berg sei Chumbaba: „Wir werden Chumbaba packen, werden sein Haupt abschlagen und seinen Leichnam auf das Gefilde werfen.“ Die letzten Kolumnen der Tafel, welche fast ganz verloren sind, werden die Tötung des Chumbaba geschildert haben.

VI. Tafel: Nach dem Kampfe wäscht Gilgameš sich selbst und seine Waffen, zieht neue Kleider an und setzt sich die Königsmütze auf. Da entbrennt die Göttin Ištar in Liebe zu ihm: „Wohlan, Gilgameš, mögest du mein Buhle sein, mögest du mein Mann, möge ich dein Weib sein!“ Sie verspricht ihm einen Wagen von Gold und Edelsteinen, einen herrlichen Palast und Thron, vor dem die Könige sich beugen, dazu

Fruchtbarkeit und Gedeihen der Herden. Aber Gilgameš will von ihrer Liebe nichts wissen: „Wer ist der Buhle, den du in alle Zukunft lieben wirst? Wer ist der Hirtenknabe, der dir immerdar angenehm sein wird?... Thammûz, dem Buhlen deiner Jugend, Jahr für Jahr bestimmtest du ihm Weinen. Als du den bunten Hirtenknaben liebtest, schlugst du ihn und zerbrachst seine Flügel.“ In dieser Weise hält er der Ištar vor, wie sie alle ihre Liebhaber ins Unglück gestürzt habe, und wendet sich von ihr ab. Ištar will sich rächen; sie steigt zum Himmel hinauf und bittet ihren Vater Anu, einen Himmelsstier zu schaffen, der den Gilgameš töten soll. Anu spricht: „Wenn ich tue, was du von mir begehrst, werden sieben magere Jahre kommen; hast du auch für die Menschen Korn gesammelt und für das Vieh Kräuter grofs gemacht?“ (vgl. 1. Mos. 41,36). Ištar bejaht es, der Himmelsstier wird gegen die Freunde gesandt, aber von Gilgameš und Eabani erschlagen. Die Ausführung dieser Szene fehlt; vielleicht kann man ein bekanntes Bildwerk darauf beziehen, wo ein Stier aufrecht zwischen zwei Männern steht, deren einer ihm das Schwert in den Leib stöfst. Ištar steigt auf die Mauern von Erech und spricht einen Fluch über die Stadt aus. Eabani erwidert den Fluch. Gilgameš bereitet den Männern der Stadt in seinem Palast ein Freudenfest.

VII. Tafel: Ein Fragment, vielleicht ein Traumbild, welches dem Eabani seinen Tod ankündigt, enthält die Worte: „Folge mir nach, komm zu mir herab zum Hause der Finsternis, der Wohnung Irkallas, zu dem Hause, dessen Betreter nicht wieder hinausgeht, zu dem Wege, dessen Begehen ohne Umkehr ist, zu dem Hause, dessen Bewohner des Lichts entbehren, wo Erdstaub ihre Nahrung, Lehmerde ihre Speise, sie wie ein Vogel mit einem Flügeltuch bekleidet sind und Licht nicht schauen und in Düsternis wohnen... Im Hause des Erdstaubes, in das ich hineingegangen, wohnen der Priesterherr und der Priesterdiener, wohnen der Gewaschene und der Verzückte, wohnen die Weltmeergesalbten der grofsen Götter, wohnt Itana, wohnt Gira, wohnt die Königin der Erde, Ereškigal.“ Der Rest der Tafel zeigt uns Eabani auf seinem Krankenlager: „Es hat mich verflucht [das weitere fehlt]...

Wie einer, der inmitten des Kampfes erschlagen ward, werde ich nicht sterben.“

VIII. Tafel: Eabani ist gestorben. Gilgameš klagt um ihn: „Eabani, mein Freund, mein jüngerer Bruder, Panther des Feldes, wir bestiegen Berge, packten und erschlugen den Himmelsstier, schlugen Chumbaba, der im Zedernwalde wohnte. Nun, was ist das für ein Schlaf, der dich gepackt hat? Du bist düster und hörst mich nicht.“ Aber auch Gilgameš ist in elendem Zustande und klagt: „Sind meine Beine nicht abgezehrt, ist mein Antlitz nicht gesenkt, ist mein Herz nicht schlimm gemacht, sind meine Gesichtszüge nicht zunichte gemacht, ist nicht Weh in meinem Leibe, gleicht mein Antlitz nicht dem eines, der ferne Wege gegangen ist, haben Frost und Glut nicht mein Antlitz verbrannt?“

IX. Tafel: „Gilgameš über seinen Freund Eabani weint qualvoll und jagt über das Feld hin: Werde nicht auch ich, wie Eabani, sterben? Weh ist in meinen Leib hineingezogen, ich habe Furcht vor dem Tode bekommen und jage über das Feld hin. Zu den Füſsen Utnapištims nehme ich den Weg und gehe eilends dahin... Nach Tod und Leben will ich ihn fragen.“ Die letzten Worte spricht er zu dem Skorpionsmenschen, dem er begegnet, und der ihm den Weg zu Utnapištim erklärt. Zwölf Doppelstunden muſs er durch düsterste Finsternis wandern. Dann wird es hell vor ihm, Bäume der Götter mit Edelsteinen als Früchten, Rebengelände zeigen sich seinem Blick.

X. Tafel: Er kommt an das Haus der Siduri; sie fürchtet sich vor ihm und verriegelt die Tür; aber er klagt ihr sein Leid und bittet sie, ihm den Weg zu Utnapištim zu zeigen. Sie erklärt ihm, daſs seit der Vorzeit keiner auſser Šamaš diesen Weg über das Meer hin gefunden habe: „Schwierig ist der Übergangsort, beschwerlich sein Weg, und tief sind die Wasser des Todes, die ihm vorgelagert sind.“ Schlieſslich empfindet sie Mitleid und weist ihn an Urnimin, den Schiffer des Utnapištim. Der Schiffer trägt ihm auf, im Walde Bäume für Schiffsstangen zu fällen, und nachdem Gilgameš der Weisung gefolgt ist, tritt er mit ihm die Fahrt an: „Gilgameš und Urnimin stiegen ins Schiff, warfen das Schiff auf die

Welle und fuhren dahin, einen Weg von einem Monat und fünfzehn Tagen.“ Sie überfahren glücklich die Wasser des Todes, aus der Ferne sieht sie Utnapištim kommen und bemerkt in dem Schiffe den Fremden, bei dessen Anblick er zweifelt, ob er ein Mensch oder ein Gott ist. Gilgameš naht ihm und trägt ihm sein Anliegen vor; er will, wie es scheint, erfahren, wie man dem Tod entgehen, unsterblich wie Utnapištim selbst werden könne. Utnapištim weist ihn auf die Vergänglichkeit alles Irdischen hin: „Machen wir ein Haus für immerdar?... Teilen Brüder für immerdar? Sieht der Kulîlu-Vogel das Antlitz der Sonne für immerdar? Von Anbeginn an gibt es keine Dauer!“ Jedem Menschen, so sagt er weiter, ist von den Göttern sein Schicksal bestimmt, aber er erkennt es nicht: „Des Todes Tage werden nicht kundgetan.“

XI. Tafel: Gilgameš erwidert: Als Mensch wie er selbst erscheine ja auch Utnapištim; was habe denn er getan, um die Unsterblichkeit zu erlangen? Als Antwort tut ihm Utnapištim das Geheimnis kund, erzählt ihm die Geschichte von der grofsen Flut (oben S. 58—60) und wie Bêl ihm ausnahmsweise die Unsterblichkeit verliehen habe. Nach mancherlei Zeremonien, deren Sinn aus der fragmentarischen Überlieferung nicht ersichtlich ist, weist er ihn an, wie er in der Tiefe des Meeres das Unsterblichkeitskraut finden könne: „Sein Name ist: Als Greis wird der Mensch wieder jung.“ Daraufhin fährt Gilgameš mit dem Schiffer auf das Meer hinaus, bindet zwei Steine an seine Füfse, gelangt durch sie auf den Grund des Meeres, findet das Kraut, schneidet die Steine los und gelangt wieder nach oben in das Schiff. Auf der Rückfahrt nach Erech halten sie am Lande Rast, Gilgameš nimmt ein Bad, eine Schlange riecht das Kraut und entwendet es. Mit der Klage des Gilgameš darüber, dafs er sich und, wie es scheint, auch seinen Freund nach Verlust des Krautes nicht unsterblich machen könne, und mit der endlichen Rückkehr nach Erech schliefst die Tafel.

XII. Tafel: Hier hat Kolumne II die Worte: „dafs Eabani aus der Erde emporsteige.“ Es scheint von einem Wunsche des Gilgameš die Rede zu sein, zu dessen Erfüllung er sich

vergebens an Bêl, sodann an Sin wendet; endlich zeigt sich auch hier Ea als der Hilfreiche, indem er dem Nergal befiehlt, den Utukku (den Geist) des Eabani heraufzubeschwören (vgl. 1. Sam. 28,13): „Der Gewaltige, Nergal, öffnete alsbald das Loch der Erde und liefs den Utukku Eabanis wie einen Wind aus der Erde herausfahren.“ Gilgameš — denn nur dieser kann es sein — spricht: „Sage, mein Freund, sage, mein Freund, das Gesetz der Erde, das du gesehen, sage!“ Aus der Antwort sind die Worte erhalten: „Werd' ich es dir nicht sagen, mein Freund, werd' ich es dir nicht sagen? Wenn ich dir das Gesetz der Erde, das ich gesehen, sage ... setze dich, weine.“ Die in der letzten Kolumne erhaltenen Worte scheinen das Schicksal derer zu beklagen, deren Geist nicht zur Ruhe kommen kann, weil ihr Leib nicht begraben wurde. Das Gesetz der Erde aber, welches der Geist des Eabani dem Gilgameš enthüllt, dürfte darin bestanden haben, dafs die Unterwelt den, welcher ihr verfallen ist, nicht wieder losläfst.

Der Gedanke, welchen wir unter dem in der XII. Tafel des Gilgameš-Epos erwähnten „Gesetz der Erde“ nur vermutungsweise annahmen, findet seine volle Bestätigung in einem andern Keilschriftfragment, welches als die Höllenfahrt der Ištar schon lange bekannt war, und berichtet, wie Ištar, die Göttin der Zeugung und des Lebens, in die Unterwelt hinabsteigt, vielleicht, wie man vermutet hat, um auch diese ihrer Herrschaft zu unterwerfen: „Auf das Land ohne Rückkehr setzte Ištar, die Tochter Sins, ihr Ohr, auf das düstere Haus, die Wohnung Irkallas, auf das Haus, dessen Betreter nicht wieder hinausgeht, auf den Weg, dessen Begehen ohne Umkehr ist, auf das Haus, dessen Betreter des Lichts entbehren, wo Erdstaub ihre Nahrung, Lehm ihre Speise, sie Licht nicht schauen, in Düsternis sitzen, bekleidet sind wie ein Vogel mit einem Flügeltuch; auf Tür und Riegel lagert Erdstaub. Wie Ištar am Tor des Landes ohne Rückkehr anlangt, spricht sie zum Pförtner die Worte: Pförtner! Öffne dein Tor, dafs ich hineinkomme! Wenn du dein Tor nicht öffnest, zerschmeifs' ich die Tür, zerbrech' ich den Riegel, zerschmeifs' ich die Schwelle und verrück' ich die Türen, bring' ich hinauf

die Toten; essend, lebendig, sollen mehr als die Lebendigen die Toten sein.“ Der Pförtner meldet die Ankunft der Ištar seiner Herrin Ereškigal; sie befiehlt: „Geh hin, Pförtner, öffne ihr dein Tor! Behandle sie nach den alten Gesetzen!“ Der Pförtner öffnet ihr nach einander die sieben Tore der Unterwelt. Am ersten Tore mufs sie ihre Krone ablegen, beim zweiten ihr Ohrgehänge, beim dritten ihre Halskette, beim vierten ihre Brustschilder, beim fünften ihren Gürtel, beim sechsten die Spangen an Händen und Füfsen, beim siebenten ihr Lendentuch. Jedesmal fragt sie, warum sie sich ihres Schmuckes entkleiden müsse, und erhält immer wieder dieselbe Antwort: „Komm herein, meine Herrin; der Herrin der Erde, also sind ihre Gesetze.“ ... „Sobald Ištar in das Land ohne Rückkehr hinuntergekommen war, sprach Ereškigal zu ihrem Boten Namtâru die Worte: Geh hin, Namtâru, riegle sie ein in meinem Palast, lafs auf sie heraus sechzig Krankheiten, Krankheit der Augen auf ihre Augen, Krankheit der Seiten auf ihre Seiten, Krankheit der Füfse auf ihre Füfse, Krankheit des Herzens auf ihr Herz ...“ Ištar ist gefangen, da gerät alles Zeugen und Gebären auf der Erde ins Stocken, der Stier bleibt fern von der Kuh, der Esel von der Eselin, der Jüngling von dem Mädchen. Die grofsen Götter Sin, Šamaš und Ea sind besorgt um das Schicksal der Lebewelt und senden zur Göttin der Unterwelt einen Boten mit dem Befehl, die Ištar freizugeben. „Als Ereškigal dies vernahm, schlug sie ihre Lende, bifs ihren Finger“, verwünscht den Boten mit der grofsen Verwünschung, befiehlt aber schliefslich ihrem Diener Namtâru: „Besprenge Ištar mit dem Wasser des Lebens und nimm sie von mir weg!“ Der Bote führt den Befehl aus, gibt der Ištar Lendentuch, Spangen, Gürtel, Brustschilder, Halskette, Ohrringe und Krone zurück und läfst sie durch die sieben Tore hinauf zur Oberwelt. Der Rest der Tafel liegt nur in Bruchstücken vor, welche keinen verständlichen Sinn geben. Um so klarer ist der Gedanke, welcher der ganzen Dichtung zugrunde liegt: Alles, was die Todesgöttin einmal gefafst hat, hält sie für immer gefangen, nur nicht die Ištar; alles Lebende stirbt, nicht aber stirbt das Leben:

„Ein kleiner Ring begrenzt unser Leben
Und viele Geschlechter reihen sich dauernd
An ihres Daseins unendliche Kette.“

IV. Die Hebräer bis zum babylonischen Exil.

1. Palästina vor der Invasion der Hebräer.

Wie Babylonien, so war auch Palästina, soweit wir zurückblicken können, bereits von semitischen Stämmen bewohnt, welche in der Bibel bald als Kanaanäer (Jahvist), bald nach einem besonders hervortretenden Stamme als Amoriter (Elohist) bezeichnet werden. Auch die den Süden Palästinas umgebenden und gegen das Kulturland andrängenden Stämme der Amalekiter und Edomiter, der Moabiter und Ammoniter, sowie die weiter südlich wohnenden Stämme der Ismaeliter und Midianiter gehören zur semitischen Völkerfamilie. Ebenso im Norden Palästinas die Phöniker, während es von den im Tale des Orontes ansässigen und zeitweilig zu einem mächtigen Reiche erstarkten Cheta (Hethiter) zweifelhaft bleibt, ob sie semitischen Ursprungs waren oder ob wir in ihnen eine schon in vorhistorischer Zeit von den eingewanderten Semiten nach Norden zurückgedrängte Urbevölkerung zu sehen haben.

Die religiösen Anschauungen dieser Volksstämme sind im wesentlichen noch dieselben, wie wir sie als allgemeinsemitisch oben S. 35 fg. kennen gelernt haben. Den Untergrund der Religion bildet ein weitverbreiteter Kultus von Dämonen, welche man sich nach Seſshaftwerdung der Stämme in der Regel an bestimmte Orte, wie namentlich an Berghöhen (*bâmâh*, plur. *bâmoth*), gebunden dachte. Der Dämon wurde gewöhnlich als der „Herr“ (*ba'al*, nicht zu verwechseln mit *Ba'al*, dem obersten Gott) des betreffenden Ortes bezeichnet. Zur Verehrung dieses *genius loci* pflegte man auſser dem Altar eine Steinsäule (*mazzebâh*) oder einen Holzpfahl (*ascherâh*) zu errichten, Kultusformen, welche im Verlaufe auf die höhern Götter, wie namentlich auch auf Jahve, übertragen wurden. Neben diesem Dämonenkultus bestand die Verehrung von Hausgöttern (*therâphîm*, auch als Singular gebraucht), welche, wie es scheint, gröſsere oder kleinere Puppen in Menschen-

gestalt waren (1. Mos. 31,19; 1. Sam. 19,13) und mit deren Verlust der Segen aus dem Hause wich (Richt. 18,14—24). Was der Therâphîm für die einzelne Familie, das war der Stammesgott für den ganzen Stamm; als solchen verehrten die Tyrier den *Melqart*, die Ammoniter den *Milkom*, die Moabiter den *Kamoš*, die Hebräer den *Jahve*. Aufser dem Kultus dieser dem Menschen nahestehenden Mächte wurden die Himmelserscheinungen, Sonne, Mond und das ganze himmlische Heer *(zebâ haschschâmajim)* und zu oberst als „Herr“ der Welt der Ba'al (entsprechend dem babylonischen Bêl) verehrt, neben welchem oft *'Ašthoreth* (entsprechend der Ištar) als seine Gemahlin steht. Der Kultus dieser schon aus dem Leben in der Wüste mitgebrachten Gottheiten nahm in dem Mafse, wie die Semiten in Kanaan sefshaft wurden und zu Wohlleben gelangten, immer üppigere und zum Teil ausschweifende Formen an. Was die biblische Sage von Sodom und Gomorrha erzählt, mag ein einzelner Fall unter manchen ähnlichen gewesen sein. Das reiche Leben in dem damals gesegneten Lande verführte zu Schwelgerei und Ausschweifungen aller Art, und Hand in Hand damit ging die Auffassung der Götter als finsterer, blutlechzender Mächte, welche oft nur durch Menschenopfer zu begütigen waren. Es ist ja natürlich, dafs man die Erstlinge des Feldes, wohl auch die Erstlinge der Herde den Göttern als Gabe darbrachte, aber eine greuliche Verirrung war es, wenn die Kanaaniter bei besondern Gelegenheiten, namentlich in Fällen grofser Gefahr, dem *Moloch*, der vermutlich eine besondere Form des Ba'al war, ihre erstgeborenen Kinder opferten, wenn sie, wie die Bibel sich euphemistisch ausdrückt, „ihre Söhne durchs Feuer gehen liefsen“, ein Brauch, der auch von den Hebräern übernommen und noch von Manasse, einem der letzten Könige von Juda, befolgt wurde (2. Kön. 21,6). Kaum weniger widerwärtig ist es, wenn zu Ehren der Gottheit von Männern die Kastration geübt und von Jungfrauen das Keuschheitsopfer dargebracht wurde, ein Brauch, der bei den Kanaanitern (5. Mos. 23,18) wie bei den Babyloniern im Schwange war, von denen Herodot (I, 199) berichtet: δεῖ πᾶσαν γυναῖκα ἐπιχωρίην ἵζομένην ἐς ἱρὸν Ἀφροδίτης ἅπαξ ἐν τῇ ζόῃ μιχθῆναι ἀνδρὶ ξείνῳ.

Über die politischen Verhältnisse Palästinas vor der Invasion der Hebräer hat eine vor wenigen Jahrzehnten gemachte Entdeckung überraschende Aufschlüsse gebracht. Wir besprachen oben (S. 26—27) den religiösen Reformversuch, welchen Amenhotep IV., Sohn Amenhoteps III. und seiner Gemahlin Ti, etwa um das Jahr 1400 unternahm. Der Versuch scheiterte an der Übermacht der Priesterschaft; die in Mittelägypten am rechten Ufer des Nils ungefähr gleich weit von Memphis und Theben von Amenhotep IV. gegründete Sonnenstadt Chut-aten wurde zerstört, es lag ein Fluch auf ihr, ihre Stätte blieb wüste liegen. Auf ihrer Trümmerstätte, welche heute nach den benachbarten Ortschaften *El-Amarna* oder *Tell-el-Amarna* heifst, fand man bei Ausgrabungen gegen Ende des Jahres 1887, teils zerstreut, teils in einem Tongefäfs (nach andern in einer Holzkiste) geborgen, gegen dreihundert Tafeln, vielfach trümmerhaft, aus rotem und weifsem Ton, welche einen Teil des von Amenhotep IV. aus Theben herübergebrachten Staatsarchivs enthielten und aus Briefen bestanden, die teils von Königen Mesopotamiens, teils von Statthaltern in Palästina an die Könige Amenhotep III. und IV. gerichtet waren; der gröfste Teil derselben, etwa 250 an Zahl, stammt aus Palästina. Das Erstaunliche aber ist, dafs diese an ägyptische Könige gerichteten Briefe nicht etwa in Hieroglyphen und ägyptischer Sprache, auch nicht in den Landessprachen Palästinas, sondern in Keilschrift und babylonischer Sprache abgefafst waren. Wir entnehmen daraus zunächst die Tatsache, dafs um das Jahr 1400 a. C. die babylonische, in Keilschrift geschriebene Sprache für ganz Vorderasien das übliche Mittel für den diplomatischen Verkehr bildete. Natürlich mufsten Keilschrift und Sprache in Palästina schulmäfsig erlernt werden, und ohne Zweifel bediente man sich dazu keilschriftlicher, aus Babylonien bezogener Texte. Auf diesem Wege konnten dann babylonische Sagenstoffe nach Palästina herüberwandern und von seinen Bewohnern weiterhin zu den eingewanderten Hebräern übergehen. Aber noch mehr. Zwischen dem nördlichen Palästina und dem Euphrat lernen wir aus den Briefen 16—24 (Winckler) ein Reich der *Mitani* kennen, deren Könige mit den Pharaonen korrespondieren und deren

Namen *Artatama*, *Šutarna*, *Artašumara* und *Dušratta* allem Anscheine nach iranisch sind, so daſs sich hier ein Weg eröffnet, auf welchem schon in so früher Zeit der in Babylonien nicht nachweisbare Mythus vom Sündenfall von den Iraniern nach Palästina und schlieſslich zu den Hebräern gelangen konnte. — Über die politischen Verhältnisse Palästinas gewinnen wir aus den Amarna-Briefen ein Bild, welchem die biblischen Schilderungen von dem Vorleben Abrahams, Isaaks und Jakobs im Heiligen Lande sich in keiner Weise einpassen lassen. Palästina ist nicht ein Land, von dem Abraham zu Lot sagen konnte: „Steht dir nicht alles Land offen? Willst du zur Linken, so will ich zur Rechten!“, nicht ein Land, wo man beliebig seine Zelte abbrechen konnte, um sie, wie Abraham, von Sichem in die Gegend von Beth-El und weiterhin in die Gegend von Hebron zu verpflanzen, nicht ein Land, wo Lot sich behaglich in der reichen Jordanaue mit seinen Schafen und Kamelen niederlassen konnte; sondern wir finden nach den Amarna-Briefen um das Jahr 1400 Palästina als ein unter ägyptischer Oberhoheit stehendes Land, dessen einzelne Distrikte mit befestigten Städten von Statthaltern oder Lehnsfürsten verwaltet werden. Manche derselben leben in Frieden (Brief 106. 168), viele befehden einander, schildern in den Briefen, wie ihr Land von dem Nachbar bedrängt, wie ihre befestigte Hauptstadt belagert wird und sich nicht mehr lange halten kann, wenn der Pharao nicht schleunigst Truppen oder Geld schickt. Hingegen verteidigen sich wieder die Bedränger in Briefen an den König, bitten um Sendung ägyptischer Gesandten, um den Streitfall zu untersuchen; alle aber ersterben in Unterwürfigkeit vor dem Pharao, werfen sich vor ihm brieflich sieben- und siebenmal zur Erde, bezeichnen ihn als ihren Herrn und König, ihren Gott, ihre Sonne, wobei, wie es scheint, allerlei Floskeln aus Hymnen an den Sonnengott auf den König übertragen werden. Daneben werden die einzelnen Distrikte beunruhigt durch räuberische Nomadenhorden, unter denen namentlich die *Chabiri* allerwärts, im Norden bei Tyrus und Sidon wie im Süden bei Jerusalem, ihr Unwesen treiben. Man hat in diesen *Chabiri* die Hebräer (hebr. *ʿIbrî*, plur. *ʿIbrîm*) finden wollen, doch ist die Sache

sehr unwahrscheinlich, da die Zeit der Amarna-Briefe für die Periode der Erzväter zu spät, für die Invasion unter Josuah zu früh ist. Möglich ist, dafs *Chabiri*, entsprechend dem hebräischen *'Ibrî*, allgemein die „Jenseitigen", die von jenseits der Grenze eindringenden Wüstenstämme bezeichnet, und dafs der Name später auf dem vom Ostjordanland her eindringenden Stamme der Hebräer haften blieb. Als Probe dieser merkwürdigen Korrespondenz teilen wir auszugsweise zwei Briefe (179/80 Winckler = 286/87 Knudtzon) mit, in welchen *Abd-chiba*, der Lehnsfürst von *Urusalim* (Jerusalem) den Pharao seiner Treue versichert, sich gegen Verleumdungen verteidigt, statt der ägyptischen Besatzung, die man zurückgezogen hat, um eine neue bittet, und nicht undeutlich zu verstehen gibt, dafs die vom Pharao gesandten Beamten sich von den Chabiri haben gewinnen lassen und das Land ihren Verwüstungen preisgeben.

Aus Brief 179:

„An den König, meinen Herrn: Abd-chiba, dein Diener. Zu Füfsen meines Herrn, des Königs, sieben- und siebenmal falle ich. Was habe ich getan wider den König, meinen Herrn? Man verleumdet mich vor dem König, meinem Herrn, indem man sagt: Abd-chiba ist abgefallen von dem König, seinem Herrn. Siehe, weder mein Vater noch meine Mutter hat mich gesetzt an diesen Ort. Der mächtige Arm des Königs hat mich eingeführt in mein väterliches Gebiet. Warum sollte ich da begehen ein Verbrechen gegen den König, meinen Herrn? So wahr der König lebt, weil ich sagte dem Beamten des Königs, meines Herrn: Warum bevorzugt ihr die Chabiri und die ansässigen Lehnsfürsten schädigt ihr? deshalb verleumden sie mich beim König. Weil ich sage: es wird zugrunde gerichtet das Gebiet des Königs, meines Herrn, deshalb verleumden sie mich beim König, meinem Herrn. Es wisse der König, mein Herr, dafs der König, mein Herr, gestellt hatte Besatzung, aber es hat sie genommen Janchamu; nicht ist da Besatzung. Es sorge der König für sein Land und bekümmere sich um sein Land: abgefallen sind die Ili-milku gehörigen Städte des Königs,

meines Herrn, und es wird verloren gehen das ganze Gebiet des Königs. Darum möge sorgen der König, mein Herr, für sein Land. Ich denke: ich will zu Hofe ziehen zum König, meinem Herrn, und sehen das Antlitz des Königs, meines Herrn, aber die Feinde sind mächtig über mich, und ich vermag nicht zu Hofe zu ziehen zum König, meinem Herrn. Darum befinde der König, mein Herr, für gut, zu schicken Besatzung, damit ich zu Hofe ziehen und sehen kann das Antlitz des Königs, meines Herrn.... Darum schicke Truppen der König, mein Herr; nicht besitzt noch Gebiet der König, die Chabiri verwüsten alles Gebiet des Königs. Wenn da sein werden Truppen in diesem Jahre, so wird verbleiben das Gebiet dem König, meinem Herrn, wenn aber keine Truppen da sind, so ist das Gebiet des Königs, meines Herrn, verloren. — An den Schreiber des Königs, meines Herrn: Abd-chiba, dein Diener. Trage vor die Worte deutlich dem König, meinem Herrn: Zugrunde geht das ganze Gebiet des Königs, meines Herrn!"

Aus Brief 180:

„An den König, meinen Herrn: Abd-chiba, dein Diener. Zu Füſsen meines Herrn siebenmal und siebenmal falle ich... Es wisse der König, alle Staaten haben geschlossen gegen mich Feindschaft, darum sorge der König für sein Land. Siehe, das Gebiet von *Gazri* (Gezer), das von *Askaluna* (Askalon) und die Stadt *Lakiš* haben ihnen gegeben Speise, Öl und allen Bedarf. Darum schicke der König Truppen gegen die Fürsten, welche sich vergehen gegen den König, meinen Herrn... Siehe, dieses Land *Urusalim* (Jerusalem), weder mein Vater noch meine Mutter hat es mir gegeben, der mächtige Arm des Königs hat es mir gegeben. Siehe, diese Tat ist eine Tat Milkiels und eine Tat der Söhne Lapajas, welche ausliefern das Land des Königs den Chabiri." —

2. Sagenhafte Vorgeschichte der Hebräer.

Wie bei den Griechen und Römern, so geht auch bei den Hebräern ihrer eigentlichen Geschichte eine Periode vorher, welche in der Erinnerung des Volkes sich nur in sagenhaft

ausgeschmückter und verherrlichter Form erhalten hat, so dafs es schwer und stellenweise unmöglich ist, den historischen Kern herauszuschälen, der in diesen Sagen vorhanden sein mag.

Als Stammvater ihres Volkes betrachten die Hebräer den in der zehnten Generation nach der grofsen Flut lebenden Abram, später Abraham genannt, welcher mit seinem Weibe Sarai, seinem Vater Tharah und seinen Brüdern Nahor und Haran ursprünglich zu Ur in Chaldäa wohnt, von dort mit ihnen nach Haran am obern Laufe des Euphrat übersiedelt und von Haran, wo er die übrige Familie zurückläfst, auf Jahves Befehl mit seinem Weibe Sarai und seinem Neffen Lot nach Palästina auswandert, um zunächst seine Zelte in der Gegend von Sichem zwischen den Bergen Ebal und Garizim aufzuschlagen. Von da zieht er in die Gegend südlich vom Garizim zwischen Bethel und Ai, weilt aus Anlafs einer Teuerung in Ägypten, wo er aus Furcht für seine Sicherheit sein Weib für seine Schwester ausgibt (ein Sagenmotiv, welches noch zweimal wiederkehrt), und kehrt mit Lot in die Gegend zwischen Bethel und Ai zurück. Da sie beide einen ausgebreiteten Besitz an Zelten, Rindern und Schafen haben, und zwischen ihren Hirten Streitigkeiten entstehen, so schlägt Abraham eine friedliche Trennung vor und läfst, als wäre Palästina damals ein fast herrenloses Land gewesen, in welchem man, ungehindert durch die spärlichen Bewohner, seinen Wohnsitz wechseln könnte, dem Lot die Wahl mit den Worten: „Steht dir nicht das ganze Land offen? Lieber, scheide dich von mir; willst du zur Linken, so will ich zur Rechten, oder willst du zur Rechten, so will ich zur Linken“, worauf Lot die wasserreiche Jordanaue wählt, während dem Abraham von Jahve befohlen wird: „Mache dich auf und durchziehe das Land nach seiner Länge und Breite“, worauf Abraham nach Süden weiterzieht und seine Zelte schliefslich in dem Hain Mamre's unweit Hebron aufschlägt. Diese Schilderungen passen eher auf das Vorleben, wie es die semitischen Stämme in den weiten, von fruchtbaren Landstrichen durchsetzten Steppen und Wüsten der Halbinsel Arabien geführt haben mochten, als auf Palästina, von dem wir aus den Amarna-Briefen wissen, dafs es ein Land mit sefshafter Bevölkerung

und befestigten Städten war, welches von kleinen, auf ihr Gebiet eifersüchtigen Fürsten unter ägyptischer Oberhoheit verwaltet wurde. Da Sarai unfruchtbar ist, erzeugt Abraham mit einem Nebenweibe, der Hagar, den Ismael, und auf Grund einer Verheifsung, über die er bei seinem hohen Alter „lachte" (*jizchâq*, 1. Mos. 17,17), mit der Sara, wie sie nun hiefs, den Isaak (hebr. *Jizchâq*), so dafs Ismael und Isaak Halbbrüder, hingegen die beiden Söhne Isaaks, Edom (Esau) und Jakob, Brüder sind, worin sich das Bewufstsein der Hebräer ausspricht, in einer entferntern Verwandtschaft mit den Ismaelitern (Nordarabern) und in einer nähern mit den Edomitern zu stehen. Vorher schon hatte Abraham vorübergehend in der Philisterstadt Gerar gewohnt, wo zum zweiten Male die Legende vorkommt, dafs er aus Furcht sein Weib für seine Schwester ausgibt, worauf der Philisterkönig Abimelech nach ihr begehrt, aber noch rechtzeitig erfährt, dafs sie Abrahams Weib ist. Nachdem Abraham mit Abimelech in dem südlich von Gerar gelegenen Beerseba einen Vertrag geschlossen hat, bleibt er zunächst in Beerseba wohnen. Von hier aus unternimmt er die weite Reise nach dem Berge Morija, dem spätern Tempelplatze in Jerusalem, um dort auf Jahves Befehl seinen Sohn Isaak und sodann an dessen Stelle einen Widder zu opfern, eine Sage, welche aus dem Bestreben erwachsen zu sein scheint, dem Tempelplatze die Weihe zu verleihen, schon in grauer Vorzeit eine Opferstätte des Stammvaters Abraham gewesen zu sein. Nachdem Abraham nach Beerseba zurückgekehrt ist, um dort zu wohnen, finden wir ihn weiterhin wieder im Hain des Mamre bei Hebron, wo Sara stirbt. Hier kauft Abraham für 400 Silbersekel (1000 Mark) von den Hethitern ein Grundstück mit der Höhle Machpela zum Erbbegräbnis, in welchem Sara und später er selbst bestattet werden, ein Zug der Sage, welcher bestimmt zu sein scheint, für die Nachkommen ein Eigentumsrecht auf diese Örtlichkeit zu begründen. Nach Saras Tod sendet Abraham seinen Hausmeister Elieser nach dem fernen Haran am Euphrat, um aus seiner Verwandtschaft ein Weib für Isaak zu freien. Elieser gelangt dort in das Haus des Bethuel, des Neffen Abrahams, freit um Rebekka, die Tochter Bethuels und Schwester

Labans, und bringt sie nach Hebron zurück, wo sie Isaaks Gattin wird. Auch bei Isaak kehrt mit Variationen die Erzählung wieder, wie er aus Anlafs einer Teuerung nach Gerar zieht, dort Rebekka für seine Schwester ausgibt und vom Philisterkönig Abimelech darüber zurechtgewiesen wird; später finden wir Isaak wieder in Beerseba. Inzwischen hatte ihm Rebekka Zwillinge geboren, den Esau und Jakob, aus dessen Namen (*ja'aqob*, „er hat die Ferse gefafst“, „er hat überlistet“) die Legende von der zweimaligen Überlistung des Esau durch Jakob herausgesponnen zu sein scheint, wie er seinem Bruder die Erstgeburt für ein Linsengericht abkauft und weiterhin unter Rebekkas Mitwirkung den für Esau bestimmten Segen des Isaak entwendet. Aus Furcht vor der Rache seines Bruders flieht Jakob nach Haran zu seinem Oheim Laban, dient diesem sieben Jahre um Lea, weitere sieben um Rahel und noch sechs Jahre um einen Anteil an dessen Herden, wobei der Oheim den Neffen betrügt und wieder von ihm betrogen wird. Infolge der zwischen beiden eingetretenen Verstimmung entflieht Jakob heimlich mit seinen Weibern, Kindern und Herden; Laban setzt ihm nach, erreicht ihn auf dem Gebirge Gilead, sucht vergebens nach dem von Rahel ihm entwendeten Therâphîm und schliefst mit Jakob Frieden. Nach dem Abschied von Laban zieht Jakob über den Jordan, versöhnt sich mit seinem Bruder Esau und läfst sich in Sichem, dem ersten Wohnplatze seines Grofsvaters Abraham, mit seinen zwölf Söhnen nieder. Von ihnen hat Lea ihm Ruben, Simeon, Levi und Juda geboren, sodann hat er von Rahels Leibmagd Bilha den Dan und Naphthali, von Leas Leibmagd Silpa den Gad und Asser, weiter von Lea selbst noch den Issaschar und Sebulon, und endlich von Rahel den Joseph und viel später erst, bei seiner Übersiedlung nach dem Süden, den Benjamin. Hier betreten wir zuerst historischen Boden, sofern sich das gesamte Israel nach seiner Besitznahme des Gelobten Landes in zwölf Stämme gliederte, wobei Levi ausscheidet und dafür Joseph durch seine beiden Söhne, Ephraim und Manasse, vertreten ist. Diese zwölf Stämme des Volkes benennen sich nach ihren wirklichen oder vermeintlichen Ahnherren, und die Zusammengehörigkeit des Volkes Israel gegen-

über der vertriebenen kanaanäischen Bevölkerung kommt dadurch zum Ausdruck, dafs die Sage allen zwölf Stammherren als gemeinsamen Ahnherrn den Jakob gab.

Von Jakob wird weiter erzählt, wie er von den Sichemiten ein Grundstück für 100 Kesîtha (mutmafslich 400 Sekel) erwirbt, dann aber infolge eines Racheaktes, welchen zwei seiner Söhne an den Bewohnern von Sichem ausüben, ähnlich wie Abraham, südwärts über Bethel und Bethlehem, wo Rahel bei der Geburt des Benjamin stirbt, nach Hebron zieht. Dort trifft er seinen Vater Isaak noch am Leben und bleibt auch nach dessen erfolgtem Tode in der Gegend von Hebron mit seinen zwölf Söhnen und ihren Familien wohnen. Weiter hören wir, wie Jakob von Hebron aus seine zehn ältesten Söhne nach Sichem schickt, um dort das Vieh zu hüten, ungeachtet des von Simeon und Levi in Sichem angerichteten Blutbades, wie auch der grofsen Entfernung zwischen Hebron und Sichem (etwa 100 Kilometer). Unbekümmert um diese materiellen und räumlichen Unwahrscheinlichkeiten erzählt die Sage weiter, wie Jakob seinen siebzehnjährigen Sohn Joseph zu den Brüdern schickt, welche er endlich in Dothan (unweit Jesreel) findet. Da er sich durch hochmütige Träume und durch seine Bevorzugung von seiten des Vaters bei den Brüdern mifsliebig gemacht hat, beschliefsen diese, ihn zu töten, werfen ihn in eine Grube (angeblich die, welche noch heute nördlich vom See Genezareth gezeigt wird) und verkaufen ihn schliefslich für zwanzig Silbersekel an vorüberziehende ismaelitische Kaufleute, die ihn nach Ägypten bringen. Hier erwirbt ihn Potiphar, ein Hofbeamter und Oberster der Leibwache des Pharao. Von Potiphars Weib verleumdet, wird er ins Gefängnis geworfen, erwirbt die Gunst des Gefängnisaufsehers und wird von ihm mit der Bedienung der übrigen Gefangenen betraut. Zwei derselben, der Mundschenk und der Bäcker Pharaos, haben Träume, welche Joseph deutet. Der Bäcker wird hingerichtet, der Mundschenk wieder in sein Amt eingesetzt. Zwei Jahre vergehen, ohne dafs er sich für den gefangenen Joseph verwendet. Da hat Pharao seine beiden Träume von den sieben fetten Kühen, die von den sieben magern Kühen, und von den sieben fetten Ähren, die von den

sieben magern Ähren verschlungen werden. Niemand kann die Träume deuten. Da gedenkt der Mundschenk des Joseph. Er wird aus dem Gefängnis geholt und legt dem Pharao seine Träume aus: Es werden sieben fette und nach ihnen sieben magere Jahre kommen. Er rät dem Pharao, während der fetten Jahre Getreide für die kommenden Zeiten der Not aufzuspeichern, und Pharao macht ihn zum Aufseher über das ganze Land Ägypten und gibt ihm Asnath, die Tochter des Oberpriesters von On (Heliopolis) zum Weibe, welche dem Joseph noch vor den Jahren der Teuerung zwei Söhne, Manasse und Ephraim, gebiert. Auf die Jahre des Überflusses folgen sieben Jahre der grofsen Not; die Ägypter verbrauchen all ihr Geld, um von Joseph Getreide zu kaufen, und verpfänden nach und nach, um leben zu können, ihre Herden, ihre Äcker und schliefslich sich selbst dem Pharao, der sie als Leibeigene in ihrem Besitze beläfst mit der Bedingung, dafs sie von allen Einnahmen den fünften Teil an Pharao abgeben müssen. Auch auf Kanaan lastet die Hungersnot, und Jakob sendet seine zehn ältesten Söhne nach Ägypten, um Speise zu kaufen. Joseph erkennt seine Brüder, ohne dafs sie ihn erkennen. Er fährt sie hart an, erklärt sie für Kundschafter, fragt sie nach ihren Familienverhältnissen, verlangt, dafs sie den Benjamin nach Ägypten bringen, hält den Simeon als Pfand zurück und entläfst die übrigen, nachdem er ihre Esel mit Säcken voll Getreide und dem Geld oben in den Säcken hat beladen lassen. Sie kommen nach Hebron zurück, das Getreide wird aufgebraucht, die Hungersnot dauert fort. Ungern läfst Jakob den Benjamin mitziehn, als die Söhne zum zweiten Male nach Ägypten reisen. Joseph läfst sie bewirten, wobei dem Benjamin fünfmal so viel vorgelegt wird wie den übrigen (1. Mos. 43,34). Hierauf läfst er ihre Esel mit Getreidesäcken beladen, das Geld oben in die Säcke legen, in Benjamins Sack aber seinen silbernen Becher, „aus dem er zu wahrsagen pflegte“, verstecken. Kaum haben die Männer die Stadt verlassen, so läfst er ihnen nachsetzen und sie zurückholen. Der Becher wird in Benjamins Sack gefunden, und Joseph will den Benjamin zurückbehalten. Nachdem die Angst der Brüder aufs höchste gestiegen ist, kann sich Joseph

nicht länger halten, und in einer ergreifenden Szene gibt er sich seinen Brüdern zu erkennen. Er veranlafst sie, nach Kanaan zurückzuziehen und seinen Vater mit seiner ganzen Familie und aller seiner Habe nach Ägypten zu holen. Sie kehren zurück, Jakob willigt ein und siedelt mit seinen Weibern, Nachkommen und Herden nach Ägypten über, wo ihnen auf Josephs Verwenden von Pharao das Weideland Gosen im Nordosten von Ägypten zur Wohnung angewiesen wird. Die Gesamtzahl der Nachkommen Jakobs ohne die Weiber beträgt sechsundsechzig, mit Einschlufs Josephs, seiner beiden Söhne und Jakob selbst siebenzig Seelen. Jakob stirbt in Ägypten, sein Leichnam wird unter grofsen Feierlichkeiten nach Hebron übergeführt und dort im Erbbegräbnis der Familie bestattet. Seine Nachkommen aber bleiben im Lande Gosen wohnen.

Vierhundertunddreifsig Jahre verstreichen; die Familie Jakobs ist zu einem Volke von 600000 wehrfähigen Männern geworden. Ein neuer Pharao herrscht über Ägypten, „der wufste nichts von Joseph“. Mit Besorgnis sieht der Pharao (angeblich Ramses II., 1297—1230 a. C.) das Anwachsen der israelitischen Bevölkerung; er bedrückt sie durch Frondienste beim Bau der Städte Pithom und Ramses (im nordöstlichen Ägypten) und befiehlt schliefslich, dafs alle männlichen Kinder nach der Geburt im Nil ertränkt werden sollen. Ein hebräisches Knäblein wird von der Königstochter im Schilf des Nilwassers gefunden; sie nennt ihn Mose, nimmt ihn an Kindes Statt an und läfst ihn nach einer allerdings sehr spät auftretenden Behauptung (Apostelgesch. 7,22) in aller Weisheit der Ägypter erziehen. Herangewachsen, ist er Zeuge der Mifshandlung eines Hebräers durch einen Ägypter, tötet diesen und flieht nach Midian, wo er die Schafe des Oberpriesters Jethro hütet und dessen Tochter Zippora heiratet, die ihm den Gerson gebiert. Am Berge Horeb erscheint ihm Jahve in einem brennenden Dornbusch und befiehlt ihm, das Volk Israel aus Ägypten auszuführen. Wie vorher bei seiner Flucht, zeigt sich auch hier Mose furchtsam und zaghaft, ein Charakterzug, der nicht recht zu dem gewaltigen und oft gewalttätigen Manne passen will, als welcher Mose später erscheint. Sein Bruder Aaron

wird ihm beigegeben, beide bekunden vor ihren Landesgenossen durch Wunderzeichen ihre göttliche Sendung und treten vor Pharao (es müſste, da nach 2. Mos. 2,23 der vorige Pharao gestorben war, dessen Sohn, also Merneptah I., seit 1230 a. C., gewesen sein) und fordern die Freilassung der Hebräer. Da Jahve Pharaos Herz verstockt hat, so zeigt er sich widerspenstig, und furchtbare Plagen kommen über Ägypten, bei denen der sagenhafte Charakter sich ins Märchenhafte verliert. Da soll alles Wasser des Nils sieben Tage lang in Blut verwandelt worden sein, da sollen der Reihe nach Frösche, Stechmücken, Hundsfliegen, Rinderpest, Blattern, Hagel und Heuschrecken ganz Ägypten heimgesucht haben; sodann läſst Jahve drei Tage lang eine Finsternis über Ägypten kommen, so dicht, daſs man sie greifen konnte, während es in den Wohnungen der Hebräer hell bleibt. Aber immer wieder nimmt Pharao die schon gegebene Erlaubnis zum Auszuge zurück. Endlich tötet Jahve in der Nacht des vierzehnten Nisan alle Erstgeburt in Ägypten, während die Hebräer in ihren Häusern zu ungesäuerten Broten das Passahlamm essen und mit seinem Blute ihre Türpfosten bestreichen, so daſs Jahve ihre Wohnungen von denen der Ägypter unterscheiden und verschonen kann. Jetzt endlich läſst Pharao die Israeliten ziehen; in der Eile brechen sie auf und nehmen die von den Ägyptern entliehenen goldenen und silbernen Gefäſse mit sich, und so wenig geklärt ist noch die hebräische Gottesvorstellung, daſs sie diesen Diebstahl auf Jahves Geheiſs vollführen (2. Mos. 11,2 und 2. Mos. 12,35). Die Hebräer gegelangen an das Rote Meer, Pharao setzt ihnen nach, die Wasser des Meeres treten auf Jahves Geheiſs aus einander, die Hebräer ziehen zwischen den einen Damm bildenden Gewässern trocknen Fuſses hindurch, während der sie verfolgende Pharao mit allen seinen Reitern und Streitwagen in dem zurückflutenden Wasser ertrinkt. Das Volk zieht weiter südwärts in der Wüste Sin, erringt einen Sieg über die Amalekiter und gelangt drei Monate nach dem Auszuge an den Berg Sinai (Horeb). Mose steigt auf den Berg. Unter Donner, Blitz und Erdbeben werden dem Volke die zehn Gebote durch Jahve selbst (19,9. 20,22), die Rechtssatzungen und Kultusvorschriften

durch Mose mitgeteilt. Während Mose vierzig Tage auf dem Berge verweilt, verfertigt Aaron auf Drängen des Volkes aus den goldenen Ringen der Weiber und Kinder ein goldenes Kalb, dem zu Ehren ein Fest gefeiert wird. Mose kommt zurück, zerschmettert im Zorn die von Jahve selbst angefertigten und beschriebenen Tafeln (2. Mos. 32,16), läfst das Volk den Goldstaub des zerstofsenen Kalbes in Wasser trinken und durch die Söhne Levis 3000 Mann im Lager erschlagen. Dann verfertigt er neue Tafeln, steigt auf den Berg, wo er wiederum vierzig Tage ohne Speise und Trank verweilt, die „zehn Gebote“ auf die Tafeln schreibt (2. Mos. 34,28) und weitere Kultusgebote mündlich von Jahve empfängt und dem Volke überbringt. Im zweiten Jahre nach dem Auszuge zieht das Volk vom Berge Sinai nordwärts, ernährt durch das täglich gesammelte Manna und geleitet durch die Wolkensäule, in welcher Jahve vor ihnen herzieht. Sie gelangen an die Südgrenze Palästinas und senden Kundschafter aus, welche von der Fruchtbarkeit des Landes, aber auch von der grofsen Kraft seiner Bewohner berichten. Das Volk verzagt, und Jahve bestimmt, dafs sie vierzig Jahre lang in der Wüste verweilen sollen, bis eine neue Generation herangewachsen ist; von allen Männern über zwanzig Jahre sollen nur Josua und Kaleb in das verheifsene Land gelangen. Nachdem sodann die Israeliten noch achtunddreifsig Jahre auf der Halbinsel Sinai herumgezogen und während dieser ganzen Zeit durch das täglich gesammelte Manna ernährt worden sind, wollen sie durch das Land der Edomiter (zwischen dem Toten Meer und dem Älanitischen Meerbusen) durchziehen. Diese verweigern ihnen den Durchzug; sie wenden sich nach Süden, ziehen am Älanitischen Meerbusen um das Edomiterland herum, wenden sich dann nordwärts und gelangen zwischen Moabitern und Ammonitern durch in das Gebiet der Amoriter östlich vom Jordan. Sie schlagen diese, nehmen ihr Land ein und gelangen, immer weiter nach Norden vordringend, bis zum Reich Basan nordöstlich vom Gebirge Gilead. Sie besiegen den König von Basan und ziehen wieder südwärts bis an den Jordan gegenüber Jericho in die Nachbarschaft der Moabiter. Balak, König der Moabiter, fürchtet sie und läfst den

Propheten Bileam von Pehor am Euphrat holen, um das Volk zu verfluchen, er aber mufs es auf Jahves Befehl segnen. Das Land der Amoriter und Basan wird an die Stämme Ruben, Gad und Halb-Manasse verteilt, unter der Bedingung, dafs sie helfen, das Land jenseits des Jordan zu erobern. Mose schärft noch einmal dem Volke das ganze Gesetz ein (Deuteronomium) und stirbt auf dem Berge Nebo, nachdem er seinen Diener Josua zu seinem Nachfolger eingesetzt hat.

Diese Vorgeschichte des hebräischen Volkes, wie sie in den fünf Büchern Mose in schlichter, epischer Form, stellenweise mit grofser poetischer Kraft und Anmut vorgetragen wird, enthält ohne Zweifel in allen drei Perioden, dem Leben der Erzväter in Palästina, dem vierhundertjährigen Aufenthalt des Volkes in Ägypten und endlich seinem vierzigjährigen Zuge durch die Wüste, alte, in den Familien fortgeerbte historische Erinnerungen, wofür schon die zahlreichen Aufzählungen von Namen und Familienstammbäumen Zeugnis ablegen. Aber diese Erinnerungen sind durch poetische Ausschmückung und Steigerung der Begebenheiten ins Wunderbare erhoben und dermafsen verdunkelt worden, dafs es nicht möglich sein dürfte, die Tatsachen zu ermitteln, welche ihnen zugrunde gelegen haben. Am wenigsten Anspruch auf historischen Wert haben die Erlebnisse der drei Erzväter im heiligen Lande. Schon ihre Namen Abram (hoher Vater), später Abraham (gedeutet als Vater der Menge), Isaak (er hat gelacht) und Jakob (er hat überlistet) zeigen eine verdächtige Analogie mit den erzählten Begebenheiten; die Schilderung ihres Lebens und Treibens will nicht zu dem Bilde von Palästina stimmen, welches wir zweihundert Jahre später aus den Amarna-Briefen erhalten, und wiederholt tritt die Tendenz hervor, eine Art Anspruch auf den Besitz des Heiligen Landes, durch genaue Darlegung des Grunderwerbs von seiten Abrahams in Hebron und Jakobs in Sichem, zu begründen. Somit besteht die Möglichkeit, dafs die Vorfahren des israelitischen Volkes vor seiner Invasion unter Josua das Heilige Land überhaupt nie betreten haben. — Gröfsere Wahrscheinlichkeit hat ein längeres Wohnen des hebräischen Stammes in einem Grenzdistrikt des nord-

östlichen Ägyptens; denn es ist öfter vorgekommen, dafs die Ägypter einem aus der Wüste gegen das reiche Land andrängenden Nomadenstamme Wohnsitze an der Grenze einräumten, teils um Ruhe vor ihnen zu haben, teils um in ihnen einen Schutzwall gegen weitere Eindringlinge zu besitzen. Auffallenderweise aber haben die Denkmäler Ägyptens nach dem Urteil unbefangener Ägyptologen keine Erinnerung an das Wohnen der Hebräer in ihrem Lande, an ihren gewaltsamen Aufbruch und an den Untergang eines Pharao bei ihrer Verfolgung erhalten. Es könnte sich also dabei nur um kleine Vorkommnisse handeln, welche von der dichtenden Sage ins Fabelhafte gesteigert worden sind. — Möglich und sogar wahrscheinlich ist es endlich, dafs das Nomadenvolk der Hebräer vor der Invasion Palästinas längere Zeit in den Steppengebieten der Halbinsel Sinai mit seinen Zelten und Herden umhergezogen ist und an dem alten Götterberge Horeb durch einen hervorragenden Heerführer die Grundgesetze seiner theokratischen Verfassung erhalten hat, bis es endlich, gestärkt durch das entbehrungsreiche Wüstenleben, die Kraft in sich fand, zuerst vergeblich von Süden her, dann mit besserm Erfolge von Nordosten und Osten aus in das ihnen so oft verheifsene, mit andern Worten, in das so lange und heifs von ihnen begehrte Kulturland Palästinas einzubrechen und seine bisherigen Bewohner unter harten und grausamen Kämpfen auszurotten. Viele, welche Abraham, Isaak und Jakob preisgeben, möchten doch an der Geschichtlichkeit des Mose als Begründer des hebräischen Monotheismus festhalten. Aber wenn, wie wir später sehen werden, das Deuteronomium das Gesetzbuch des Königs Josia um 622 a. C., und der Leviticus, nach einer sehr einleuchtenden Hypothese, erst das Gesetzbuch des zweiten Tempels unter Esra (458 a. C.) und Nehemia ist — was bleibt dann von Mose noch übrig? Die von der Sage ausgeschmückte Gestalt eines uralten Heros der Gesetzgebung, auf dessen Namen man alle die in der Folgezeit nach und nach entstandenen theokratischen Gesetze des Volkes Israel zurückführte, um ihnen dadurch eine höhere Sanktion zu verleihen.

3. Geschichte der Hebräer von der Eroberung Palästinas bis zum babylonischen Exil.

In der Geschichte der Hebräer gewinnen wir zum erstenmal festern Boden in der Tatsache, dafs um die Zeit, wo das Reich der Cheta im Norden zerfallen und der Einflufs Ägyptens im Süden Palästinas gebrochen war, also etwa um das Jahr 1150 a. C., das nomadisierende Volk der Hebräer aus der Wüste vom Ostjordanlande her in Palästina eindrang, um es unter harten Kämpfen und einer oft grausamen Ausrottung der Bewohner in Besitz zu nehmen. Dafs dabei die Kinder Israel nicht von der Halbinsel Sinai her, wo sie nach ihrer Tradition zuletzt geweilt hatten, sondern vom Waldgebirge Gilead im Ostjordanlande zu beiden Seiten des Jabok aus eindrangen, ist nicht weiter auffallend, wenn man bedenkt, dafs im Süden Palästinas die Midianiter, Amalekiter und Edomiter den Durchbruch schwer oder unmöglich machten, während im Osten ein Durchzug zwischen Moab und Ammon und eine Überwältigung der das Gebirgsland besitzenden Amoriter leichter ausführbar war. Hier im Ostjordanland setzten sich die Stämme Ruben, Gad und Halb-Manasse fest, während die übrigen, von diesen unterstützt, den Jordan überschritten, um sich jenseits desselben Wohnsitze zu erkämpfen. Die Art, wie dieses ausgeführt wurde, ist im einzelnen nicht mit Sicherheit klarzulegen. Der natürliche Verlauf der Dinge ist, wie in der frühern Periode durch die Sage, so in der gegenwärtigen durch den künstlichen, von den spätern Berichterstattern hergestellten theokratischen Pragmatismus verdunkelt worden. Wie Mose der Heros der Gesetzgebung, so ist für sie Josua der Held, unter dessen Führung die Eroberung Kanaans in sieben Jahren vollbracht worden sein soll. In Wahrheit wird man einen viel längern Zeitraum anzunehmen haben, ehe die Okkupation des Landes auch nur teilweise gelang. Wie es scheint, haben dabei die einzelnen Stämme auf eigene Hand verfahren, indem sie versuchten, hier und da, wo es am leichtesten ausführbar war, sich Wohnsitze zu erstreiten. Am wenigsten gelang dies in den fruchtbaren Ebenen am Meere, welche südlich von den Philistern, nördlich von den Phönikern besetzt waren und nie völlig erobert worden

sind. Aber auch im Gebirge konnten viele Städte, wie Jebus, Gibeon, Megiddo u. a., nicht eingenommen werden. Manche Städte erkauften ihre Freiheit durch Zahlung eines Tributs an die Hebräer, in andern verschmolzen diese mit der einheimischen Bevölkerung, wie dies namentlich in Sichem der Fall gewesen zu sein scheint, während in Jebus (Jerusalem) auch nach der Eroberung durch David neben der hebräischen die jebusitische Bevölkerung sich behauptete „bis auf diesen Tag“, d. h. bis auf die Zeit des Jahvisten (850 a. C.) und erst nach und nach mit ihr verschmolz, wodurch hier und an vielen andern Orten der den Hebräern ursprünglich wie allen semitischen Stämmen eigene Polytheismus eine weitere Stärkung erfahren mufste. Endlich gelang es den verschiedenen Stämmen, feste Wohnsitze zu erobern; östlich vom Jordan hatten sich, wie schon bemerkt, Ruben, Gad und Halb-Manasse angesiedelt, im Westjordanlande finden wir südlich die Reste des, wie es scheint, aufgeriebenen und bald aus der Geschichte verschwindenden Stammes Simeon und den erst spät zur Konsolidation gelangten Stamm Juda nebst dem kleinen Benjamin; im Norden breitete sich der mächtige Stamm aus, welcher den Joseph als seinen Stammvater verehrte und sich in Manasse und Ephraim teilte, welche von der Sage dem Joseph als Söhne beigegeben wurden, während Ephraim ursprünglich nur der Name der von den Hebräern okkupierten Gebirgslandschaft war. Weiter im Norden finden wir südlich vom See Genezareth den Stamm Issaschar, an diesem selbst die Stämme Sebulon und Naphthali, und im äufsersten Nordwesten an das Meer angelehnt den Stamm Asser. Am spätesten gelang es dem Stamme Dan zur Ruhe zu kommen. Nach der Sage von Simson, einem Helden aus diesem Stamme, scheint er versucht zu haben, sich in der Nähe des Philisterlandes festzusetzen, bis er beschlofs, ganz im Norden Palästinas sich eine dauernde Heimat zu erobern. Auf dem Durchzuge durch das Gebirge Ephraim raubte er die dort von Micha verehrten Kultusobjekte, zwei Götterbilder, sowie einen Ephod und einen Therâphîm, nebst dem zugehörigen Priester und eroberte die südlich vom Libanon an den Jordanquellen gelegene Stadt Laiš, welche seitdem den Namen Dan führte.

So hatten sich denn die Israeliten überall, wo sich eine günstige Gelegenheit bot, mitten unter den Kanaanäern angesiedelt, und nicht einmal die einzelnen Stämme besafsen ein kontinuierlich zusammenhängendes Terrain, so dafs es den um sie herum und oft mitten zwischen ihnen wohnenden Kanaanäern, zumal sie in der Anfertigung von Waffen und in der Kunst der Kriegführung überlegen waren, leicht gewesen wäre, die eindringenden Hebräer in die Wüste zurückzuwerfen, hätte es nicht den einen wie den andern an einem Zusammenschlusse zu gemeinsamem Handeln gefehlt. „So wohnten die Israeliten inmitten der Kanaaniter, Hethiter, Amoriter, Pheresiter, Heviter und Jebusiter, nahmen ihre Töchter zu Frauen und verheirateten ihre eigenen Töchter an die Söhne jener und dienten ihren Göttern" (Richt. 3,5—6) Die Folge dieser Zustände war eine Periode fortwährender Beunruhigung von beiden Seiten; die Hebräer suchten ihre Eroberungen zu erweitern, die Kanaanäer waren bestrebt, das Verlorene zurückzugewinnen, Raubzüge, um sich gegenseitig die Herden wegzutreiben oder zur Erntezeit die Feldfrüchte der feindlichen Nachbarn sich anzueignen, erfolgten von beiden Seiten, und nicht selten mufsten die Hebräer ihre eroberten Positionen aufgeben und sich in die Klüfte und Höhlen der Gebirge flüchten; „und da der Midianiter Hand zu stark ward über Israel, machten die Kinder Israel für sich Klüfte in den Gebirgen und Höhlen und Festungen; und wenn Israel etwas säete, so kamen die Midianiter und Amalekiter und die aus dem Morgenlande herauf über sie und lagerten sich wider sie und verderbten das Gewächs auf dem Lande bis hinan gen Gaza; und liefsen nichts übrig von Nahrung in Israel, weder Schaf noch Ochsen noch Esel" (Richt. 6,2—4). In solchen Zeiten der Not pflegte es zu geschehen, dafs im Volke Israel kräftige Männer aufstanden, sich an die Spitze eines kleinern oder gröfsern Haufens stellten, um gegen den Feind vorübergehende oder auch dauernde Erfolge zu erringen. Man nannte sie Richter *(schophet)*, vielleicht nicht so sehr darum, weil sie, wie gewöhnlich erklärt wird, dem Volke Recht schafften gegen seine Feinde, denn hier war nicht von Recht, sondern nur von Gewalt die Rede, sondern weil Kriegshelden dieser Art durch

ihre Erfolge gegen den Feind ein Ansehen unter ihren Stammesbrüdern erlangten, auf Grund dessen man ihnen auch die Entscheidung in Rechtsstreitigkeiten übertrug, wie ja auch später die Könige zugleich das oberste Richteramt ausübten. Eine gröfsere Anzahl solcher Richter werden genannt; am gefeiertsten und am lebendigsten in der Erinnerung des Volkes fortlebend waren *Gideon* aus Ophra im Stamm Manasse, welcher einen grofsen Sieg über die Midianiter errang, aber die ihm angetragene Königswürde ablehnte, während *Abîmelech*, sein Sohn von einem Nebenweibe, sich zum König wählen liefs, seine siebzig Brüder ermordete, aber schon nach drei Jahren bei einer Belagerung seinen Tod fand; sodann *Jephta* aus dem Gebirge Gilead jenseits des Jordan, welcher, nach einer dunkeln Vergangenheit von seinen Stammesgenossen an die Spitze gestellt, einen glänzenden Sieg über die Ammoniter erfocht und, da er gelobt hatte, das erste Wesen, welches ihm bei der Heimkehr begegnen würde, dem Jahve zum Opfer zu bringen, an seiner einzigen, ihm entgegentretenden Tochter das Gelübde erfüllte; endlich *Simson* aus dem Stamme Dan, der hebräische Herakles, und, wie dieser, vielleicht von Haus aus eine mythische Gestalt (oben S. 49), in dessen Bild die dichtende Sage brutale Kraft und geistige Beschränktheit nicht ohne Beimischung humoristischer Züge verwoben hat, und dessen abenteuerliche, gegen die Philister als Erbfeinde der Nation ausgeführten Streiche ihn zu einer Lieblingsfigur der hebräischen Volkssage machten.

Immer gröfser wurde in dieser Zeit der Wirren die Bedrängnis durch die Philister; in einer Schlacht bei Eben-Ezer erbeuteten sie sogar vorübergehend die aus Silo herbeigeholte Bundeslade, der ganze Süden Palästinas kam in ihre Gewalt; sie verboten den Israeliten den Gebrauch eiserner Waffen und errichteten bis nach Gibeá im Stamme Benjamin hin Siegessäulen als Wahrzeichen ihrer Herrschaft. Da erhob sich *Saul*, der Sohn des Kis, aus dem Stamme Benjamin, befreite zusammen mit seinem Sohne Jonathan durch einen Sieg das Land von der Philisterherrschaft und liefs sich, wie es scheint unter Widerstreben der Priesterschaft, von den Stämmen des südlichen Palästinas zum König wählen. Seine Herkunft aus

dem kleinen, zum Teil aufgeriebenen Stamme Benjamin erleichterte, bei der Eifersucht der Stämme auf einander, seine Anerkennung, erschwerte aber den dauernden Bestand seiner Herrschaft, da er sich nicht auf einen gröfsern Anhang des eigenen Stammes stützen konnte. Zunächst breitete sich seine Herrschaft in immer weiterm Kreise aus: „Als nun Saul das Königtum über Israel gewonnen hatte, führte er Kriege ringsum gegen alle seine Feinde: gegen Moab, gegen die Ammoniter, gegen Edom, gegen den König von Zoba und gegen die Philister, und wohin er sich auch wandte, da war er siegreich" (1. Sam. 14,47). Durch Entsetzung der von den Ammonitern hart bedrängten Stadt Jabes in Gilead breitete er seine Macht auch jenseits des Jordan aus und erfocht einen grofsen Sieg über die Amalekiter, bei welchem deren König Agag in seine Hände fiel. Vergebens versuchte er den gefangenen Fürsten vor dem Fanatismus der mächtigen Priesterschaft zu retten. Sie nahm Partei gegen ihn und veranlafste den *David*, einen Waffenträger und Günstling des Saul, der mit dessen Sohn Jonathan einen engen Freundschaftsbund geschlossen hatte, von Saul abzufallen; David mufste fliehen, wurde von Saul verfolgt und fand schliefslich eine Zuflucht bei dem Philisterkönig zu Gath, der ihm Ziklag zur Wohnung anwies. Inzwischen rüsteten sich die Philister zu einem Hauptschlage gegen das neuerstandene Königreich; zu Gilboa, unweit der Ebene Jesreel, kam es zur Schlacht, in welcher Saul und sein Sohn Jonathan fielen. David begab sich nach Hebron und wurde von Juda als König anerkannt, während Abner, der Feldhauptmann Sauls, dessen Sohn Esbaal in Gilead zum König über die Nordstämme erhob. In der Folge überwarf er sich mit ihm, ging zur Partei des David über, wurde aber von Joab, dem Feldhauptmanne Davids, erstochen. Esbaal, durch den Abfall Abners der Stütze beraubt, wurde von zweien seiner Kriegsleute ermordet, und David, von der mächtigen Priesterpartei begünstigt, wurde vom ganzen Israel als König anerkannt.

Was Saul begonnen hatte, das vollendete *David* mit Hilfe seines gewalttätigen, aber ihm treu ergebenen Feldhauptmanns Joab. Er besiegte die Philister, so dafs Israel weiterhin vor

ihnen Ruhe hatte, unterwarf die Stämme der Amalekiter und Edomiter, wodurch er seine Herrschaft bis nach Eziongeber am Älanitischen Meerbusen ausdehnte, beschränkte das Gebiet der Moabiter und Ammoniter, und führte glückliche Kämpfe gegen die Aramäer im Norden, so dafs sich sein Reich von den Abhängen des Libanon bis zur südlichen Wüste, von Dan bis nach Beerseba erstreckte. Im Innern eroberte er die bis dahin noch unabhängig gebliebenen Städte, aufser dem schon von Saul genommenen Gibeon auch Megiddo und andere feste Plätze, namentlich aber eroberte er Jebus, dem er seinen alten, als Urusalim schon in den Amarna-Briefen vorkommenden Namen Jerusalem wiedergab, und machte es zur Hauptstadt seines Reiches. Hier baute er sich einen Palast, hierher verpflanzte er auch das Nationalheiligtum, die Bundeslade Jahves. Im Innern sorgte er für geordnete Rechtspflege und die Heeresorganisation, während er sich selbst mit einer ausländischen Leibwache von sechshundert Mann, den Krethi und Plethi, umgab. Dafs er, im Gegensatze zu Saul, mit der Priesterschaft gute Beziehungen unterhielt und ein treuer Verehrer des Nationalgottes Jahve war, ohne sich dadurch in tyrannischen Gelüsten, wie im Falle der Bathseba, zügeln zu lassen, ist gewifs; inwieweit er dabei der fromme Liedersänger gewesen ist, als welcher er in der spätern Legende fortlebte, mag dahingestellt bleiben. In seiner zahlreichen Familie erlebte er, namentlich in seinen spätern Jahren, wo die alte Kraft ihn verlassen hatte, vielen Kummer. Sein ältester Sohn Amnon wurde aus Rache für den an der Thamar begangenen Frevel von seinem Bruder Absalom erschlagen, welcher dadurch zum Thronerben wurde und sich weiterhin gegen seinen Vater empörte. David mufste über den Jordan fliehen, Absalom wurde besiegt und auf der Flucht von Joab getötet. In seinen letzten Tagen liefs sich der altersschwache König durch eine vom Propheten Nathan geleitete Hofintrige bestimmen, mit Übergehung des nächstberechtigten Adonija seinen Sohn von der Bathseba, den Salomo, zum Thronfolger zu ernennen.

Was Saul und David gesät hatten, erntete *Salomo*. Er übernahm ein durch die Kriegstaten seines Vaters gefestigtes Reich, ohne dafs er zu dessen Mehrung beigetragen oder es

auch nur in seinem vollen Bestande aufrecht erhalten hätte. Mit Moab und Ammon lebte er in Frieden, aber die Edomiter rissen sich los, und im Norden erstand in Damaskus als gefährlicher Rivale ein neues Reich, ohne dafs Salomo das eine wie das andere verhindert hätte. Hingegen war er befreundet mit dem ägyptischen Pharao, von dem er eine Tochter für seinen Harem und als Mitgift derselben die Philisterstadt Gaser erhielt. Andererseits trat er im Norden eine Anzahl von Grenzdörfern dem Könige Hiram von Tyros ab als Dank für die Hilfe, welche dieser ihm durch Überlassung von Baumeistern und Handwerkern zum Bau des Salomonischen Tempels und Palastes geleistet hatte. Der prunkhaften Ausführung dieser Bauwerke war das Hauptinteresse seiner Regierung gewidmet. Daneben sorgte er für eine glänzende Hofhaltung und soll in seinem Harem nicht weniger als siebenhundert Weiber und dreihundert Nebenweiber gehalten haben. Durch alles dieses wurden die Mittel des noch so jungen Staates erschöpft und seine Bewohner durch Steuern und Frondienste auf das härteste bedrückt. Ein Aufstand im nördlichen Reiche wurde niedergeworfen, und sein Anführer Jerobeam mufste nach Ägypten fliehen; aber die Unzufriedenheit blieb bestehen. Hiernach mufs es zweifelhaft bleiben, wie viel an der von der spätern Legende so hoch gerühmten Weisheit des Salomo für historisch zu halten ist. Als sicher kann man ansehen, dafs er mehr für den Glanz seiner Hofhaltung als für das Wohl seiner Untertanen besorgt gewesen ist, und der wichtigsten Pflicht eines Regenten, die Thronfolge sicherzustellen, hat er so wenig genügt, dafs nach seinem Tode die Spaltung des Reiches und mit ihr das ganze Elend der folgenden Jahrhunderte über das Volk Israel hereinbrach.

Das unselige Jahr, in welchem Rehabeam, Salomos Thronerbe, die Forderung der Nordstämme, ihr Joch zu erleichtern, schnöde abwies, und infolge davon der verbannt gewesene und aus Ägypten herbeigeeilte Jerobeam zum König über die zehn Nordstämme erhoben wurde, wird von ältern Chronologen als das Jahr 975 a. C., nach neuern Berechnungen als 933 oder 925 angesetzt. Vergebens versuchte Rehabeam das Nordreich zurückzugewinnen; ein mehrere Generationen dauernder

Bürgerkrieg zwischen Juda und Israel brach aus. Diese Gelegenheit benutzte der ägyptische König Sisak (*Šešonq I.*, XXII. Dynastie, mutmaſslich 943—922), um in Palästina einzubrechen, den Tempel von Jerusalem zu plündern und nach den ägyptischen Berichten seinen Raubzug auch über die Städte des Nordreichs auszudehnen. Im weitern Verlaufe des Bruderkrieges wurde Asa, der zweite Nachfolger des Rehabeam, so hart von Baesa, der Jerobeams Sohn ermordet und sich zum König über Israel gemacht hatte, bedrängt, daſs er „alles Silber und Gold, das in den Schatzkammern des Tempels Jahves noch vorhanden war und die Schätze des königlichen Palastes“ zusammenraffte (1. Kön. 15,18), um damit die Bundesgenossenschaft Ben-Hadads I. von Damaskus gegen die Bruderstämme zu erkaufen. Juda atmete auf, während ein langwieriger, mit Unterbrechungen bis gegen das Ende des Nordreiches dauernder Krieg zwischen Israel und dem Syrischen Reiche des Ben-Hadad und seiner Nachfolger sich entspann. Während in Juda bis Ende des Reiches eine im ganzen geregelte Thronfolge der davidischen Dynastie fortbestand, verdrängte im Nordreiche eine Usurpatorfamilie die andere. Jerobeams Sohn wurde von Baesa, Baesas Sohn, nach Überwindung zweier Gegenkönige, von Omri verdrängt. Etwas länger hielt sich das Haus Omri auf dem Throne. Omris Sohn Ahab, der seiner tyrischen Gemahlin Isebel zuliebe neben dem als Nationalgott von ihm verehrten Jahve dem Kultus des tyrischen Ba'al Eingang gewährte, erregte dadurch den heftigsten Zorn der Jahvefanatiker, als deren Typus zu seiner Zeit die mächtige, von der Sage ins Wunderbare erhobene Gestalt des *Elias* dasteht. Unsere Quellen schildern den Ahab mit den schwärzesten Farben; sein Verbrechen an Naboth wurde ihm nicht so leicht verziehen wie dem frommen David seine kaum weniger schändliche Untat an Uria, und seine edelmütige Behandlung des gefangenen Königs Ben-Hadad gereichte den Jahvisten zum schweren Ärgernis. Ahab fiel in dem bald darauf neu entbrannten Kampfe mit Syrien, und von seinen drei Kindern, deren Namen für Ahabs Verehrung des Nationalgottes Zeugnis ablegen, folgte ihm Ahasja, und nach dessen baldigem Tode Joram, während er seine Tochter

Athalja mit dem Sohne Josaphats, des in Frieden mit Israel lebenden Königs von Juda, vermählte. Aus der Ehe der Athalja, Schwester des Joram, Königs von Israel, mit dem gleichzeitig lebenden Joram, König von Juda, entsprofs ein ebenso wie sein Oheim in Israel Ahasja benannter Sohn, welcher nur ein Jahr lang regierte, während dessen er mit Joram von Israel Friede und Freundschaft unterhielt, bis beide an demselben Tage durch Mörderhand fielen. Joram war im Kampfe gegen Hasael von Syrien verwundet worden und nach Jesreel gegangen, um seine Wunden zu heilen, wo ihn Ahasja von Juda besuchte. Inzwischen liefs sich, angestiftet leider durch Elisa, Jorams Feldhauptmann, der furchtbare Bluthund Jehu zum Treubruch an seinem Herrn verleiten, eilte nach Jesreel, ermordete beide Könige, die Königinmutter Isebel und siebzig Nachkommen des Hauses Ahab und machte sich zum König über Israel. In Juda rifs Athalja, nach dem Tode ihres Sohnes Ahasja, die Herrschaft an sich, liefs ihre Enkel ermorden und herrschte fünf Jahre über Juda. Ein Söhnchen des Ahasja, namens Jehoas, war ihren Nachstellungen entgangen, wurde vom Priester Jojada heimlich im Tempel erzogen und, als der Knabe sieben Jahre alt geworden war, zum König ausgerufen; Athalja wurde getötet und die Dynastie Davids in Juda wiederhergestellt. Er und seine Nachfolger, Amazja, Asarja (= Usia), Jotham und Ahas regierten ohne bemerkenswerte Wechselfälle in Juda, bis unter des letztgenannten Nachfolger Hiskia die Assyrernot auch über das in friedlicher Abgeschiedenheit dahinlebende Juda hereinbrach. Stürmischere Zeiten waren dem mächtigern, aber auch gefährlichern Gegnern ausgesetzten Reiche Israel beschieden. Unter Jehus Sohne Joahas wurde das Reich hart von den Syrern bedrängt. Bessern Erfolg hatten die Kämpfe, welche dessen Sohn Joas mit den Syrern führte, und unter der vierzigjährigen Regierung seines Sohnes Jerobeams II. erhob sich Israel zu einer Macht und Blüte, welche an die Zeiten des Königs David erinnerte. Dann aber brach die Anarchie herein; Jerobeams Sohn Sacharja wurde ermordet und in rascher Folge geriet das Reich in die Hände der Usurpatoren Sallum, Menahem, dem sein Sohn Pekahjah folgte, und Pekah. Immer

drohender zeigte sich die assyrische Gefahr. Tiglath-Pilesar machte Israel tributpflichtig und setzte an Stelle des Pekah den Hosea als seinen Vasallenkönig ein. Zehn Jahre hielt sich dieser ruhig, dann wagte er den Abfall von Assyrien. Er wurde von Salmanassar gefangen genommen und seine Hauptstadt Samaria belagert. Sie fiel erst, als auf Salmanassar Sargon gefolgt war, nach dreijähriger Belagerung im Jahre 722. Die Elite des Volkes Israel, 27000 Mann, wurden von Sargon weggeführt und jenseits des Tigris angesiedelt, wo sie von der dort lebenden Bevölkerung aufgesogen wurden und spurlos aus der Geschichte verschwanden.

Was die Propheten Amos und Hosea in dunkeln Bildern vorausgesagt hatten, das war eingetroffen; das Reich Israel war vernichtet, und seine Bewohner verloren sich unter fremden Völkern, Juda aber war zu einem tributären Vasallenstaate Assyriens geworden. Wohl fehlte es nicht an solchen, welche dazu rieten, das Joch der Fremdherrschaft abzuschütteln, aber Jesaia warnte davor und riet, die assyrische Herrschaft als eine von Jahve verhängte Strafe geduldig zu tragen. So hatte das Land unter Ahas und noch zehn Jahre unter Hiskia Frieden. Als aber 705 Sargon durch Mörderhand fiel und es überall zu gären anfing, da knüpfte Hiskia, gedrängt von Volk und Priestern, ohne Vorwissen des Jesaia Unterhandlungen mit Ägypten an und trat an die Spitze einer Koalition kleiner Staaten, um die Fremdherrschaft abzuschütteln. Sanherib, Sargons Nachfolger, rückte heran, Hiskia mufste sich unterwerfen und durfte gegen ein hohes Lösegeld Stadt und Land behalten. Sanherib wandte sich gegen Ägypten, fand es aber dann doch bedenklich, im Rücken eine feste Stadt wie Jerusalem in den Händen eines so unsichern Vasallen zurückzulassen, und sandte seine obersten Beamten, um die Übergabe der Stadt zu fordern. König und Volk verzagten, aber Jesaia sprach ihnen Mut ein und riet, die Forderung abzulehnen. Er spielte ein gewagtes Spiel, aber er gewann es. Ehe der König von Libna, welches er belagerte, sich gegen Jerusalem wenden konnte, wurde er durch eine nicht aufgeklärte Katastrophe — in einer Nacht geschah es, dafs der Engel des Herrn im Lager der Assyrer 185000 Mann schlug, wie die Bibel erzählt

(2. Kön. 19,35; Jes. 37,36), dafs Feldmäuse alles Lederzeug im Lager zernagten, wie Herodot (2,141) berichtet —, vielleicht durch den Ausbruch einer Pest im Heere genötigt, nach Assyrien zurückzukehren. Juda blieb tributär, genofs aber Ruhe, und man konnte sich auf Anregung des Jesaia und seiner Partei den innern Reformen zuwenden. Blieben auch die Kultusstätten auf den Höhen und die von Salomo fremden Göttern südlich vom Ölberg errichteten Altäre bestehen, so wurden doch die *Ephod* (hölzerne, mit Metall überzogene Götterbilder Jahves) beseitigt und die eherne Schlange nebst der Aschera aus dem Tempel entfernt. Aber das Volk liefs sich die Götter seiner Väter nicht so leicht nehmen. Unter der mehr als fünfzigjährigen Regierung Manasses, des Sohnes Hiskias, gewann die Volkspartei auf den schwachen König entscheidenden Einflufs, die auf Reinigung des Kultus drängenden Propheten wurden verfolgt, die altheiligen Symbole der Götter, vermehrt durch fremdländische Idole, fanden wieder Eingang im Tempel des Jahve, und der abergläubische Brauch, die erstgeborenen Kinder nicht mehr durch die Erstgeburt eines Tieres abzulösen, sondern auf dem Altar im Tale Hinnom zu opfern, fand auch bei den Kindern Israel unter Manasse und der nur kurzen Regierung seines Sohnes Amon Nachahmung. Ihm folgte 638 a. C. sein achtjähriger Sohn Josia, in welchem die jahvistische Partei der Propheten und Priester ein geeignetes Werkzeug fand, ihre Zwecke durchzuführen. Im Tempel zu Jerusalem kam plötzlich (621 a. C.) ein angeblich altes, noch von Moses Zeiten herrührendes Gesetzbuch zutage, jetzt den Kern des Deuteronomium bildend, auf welches König und Volk in feierlicher Sitzung sich verpflichteten und dessen Hauptforderungen, Abschaffung aller Götterbilder und Monopolisierung des Kultus im Tempel zu Jerusalem, in gewaltsamer Weise durchgeführt wurden. Inzwischen war durch die Invasion der Skythen die assyrische Grofsmacht so sehr geschwächt worden, dafs der babylonische Statthalter Nebupalassar im Bunde mit dem medischen König Kyaxares es unternehmen konnte, Assyrien zu unterwerfen. Auch Necho von Ägypten hielt die Gelegenheit für gekommen, Palästina wieder an sich zu reifsen. Josia wagte es, sich ihm entgegen-

zustellen, wurde 608 bei Megiddo geschlagen und fiel in der Schlacht. Necho setzte Jojaqim, Josias Sohn, zum Könige über Juda ein, der ihm ein treuer Vasall blieb. Zwei Jahre darauf machte Nebupalassar der assyrischen Grofsmacht ein Ende. Auf die Nachricht von der Zerstörung Ninives 606 a. C. ging ein Frohlocken durch die Völker Vorderasiens; nur Jeremia sah düster in die Zukunft und behielt Recht. Necho wurde 604 bei Karchemisch am Euphrat geschlagen; aber die Folge für Juda war nur, dafs die ägyptische Oberherrschaft mit der babylonischen vertauscht wurde. Die religiöse Reform unter Josia war nach der Niederlage von Megiddo in Mifskredit und halbe Vergessenheit geraten, Jojaqim „tat was dem Herrn übel gefiel, wie seine Väter getan hatten"; drei Jahre noch zahlte er an Babylon seinen Tribut, dann wagte er den Abfall. Nebukadnezar zog 597 gegen Jerusalem heran, nahm den drei Monate vorher seinem Vater Jojaqim auf dem Throne gefolgten Jojachin gefangen und führte ihn mit zehntausend der vornehmsten Bürger Jerusalems, unter ihnen den Propheten Ezechiel, nach Babylon weg. Über die Zurückgebliebenen, meist aus der geringern Bevölkerung Bestehenden, wurde Zedekia, ein Sohn des Josia und Oheim des Jojachin, zum König gesetzt. Auch Jeremia gehörte zu den Zurückgebliebenen. Vergebens suchte er in Jerusalem und Ezechiel in Babylonien die immer noch bestehenden Aufruhrgelüste zu dämpfen; als man 588 neue Hoffnungen auf den Pharao Hophra setzen zu können glaubte, liefs sich Zedekia von der jahvistischen Strömung fortreifsen und fiel von Babylonien ab. Nebukadnezar erschien 586 mit einem Heere vor Jerusalem, eroberte die Stadt, zerstörte ihre Mauern, verbrannte den Tempel und führte wieder einen grofsen Teil der Bevölkerung, namentlich auch des flachen Landes, nach Babylon ab. Über die Zurückbleibenden, zu denen auch Jeremia gehörte, setzte er Gedalja ein, um welchen sich der Rest des Volkes zu Mizpa nördlich von Jerusalem scharte. Da er nicht aus dem Hause Davids war, wurde er von einem rabiaten Davididen erschlagen, und die Kolonie zu Mizpa aus Angst vor der Rache der Babylonier flüchtete nach Ägypten, unter ihnen gezwungenerweise auch Jeremia. In Ägypten mufste er von seinen Landsleuten hören,

was er selbst (44,17) erzählt: „Wir wollen der Himmelskönigin räuchern und derselben Trankopfer opfern, wie wir und unsere Väter, die Könige und Fürsten getan haben in den Städten Judas und auf den Gassen zu Jerusalem. Da hatten wir auch Brot genug, und ging uns wohl, und hatten kein Unglück. Seit der Zeit aber wir haben abgelassen, der Königin des Himmels zu räuchern und Trankopfer zu opfern, haben wir allen Mangel gelitten, und sind durchs Schwert und Hunger umgekommen." — So fest haftete der Polytheismus auch damals noch im Herzen des Volkes.

Inzwischen scheint die Lage der nach Babylonien Deportierten eine ganz erträgliche gewesen zu sein. Sie besafsen Häuser und Gärten, und viele von ihnen kamen in dem gesegneten Lande bald zu gröfserm Wohlstand, als er in der Heimat möglich gewesen wäre. Durch die Sitte der Beschneidung unterschieden sie sich von den umwohnenden „Heiden" und hielten eng zusammen. Der Opferkultus freilich war suspendiert, da er nach dem Gesetzbuche des Josia ja nur im Tempel zu Jerusalem legitim betrieben werden konnte. Um so eifriger beobachtete man das Gebot der Heiligung des Sabbat. Man versammelte sich an diesem Tage, und die heiligen Schriften, soweit sie damals schon vorhanden waren, wurden in feierlicher Sitzung verlesen und erklärt. Es war der Anfang des für das spätere Judentum charakteristischen Synagogenwesens und sonach mittelbar unserer christlichen Sonntagsfeier. Übrigens lebten die Exilierten des Jahres 597 der festen Hoffnung, sehr bald nach Jerusalem zurückkehren zu können, und Propheten wie Ezechiel hatten Mühe genug, den überschäumenden Eifer der Patrioten niederzuhalten. Als die Warnungen des Propheten mifsdeutet wurden, hielt er es für geraten, zu schweigen; der Herr verschlofs seinen Mund. Da traf im Jahre 586 die erschütternde Nachricht ein, dafs durch Nebukadnezar Jerusalem zerstört und der Tempel verbrannt worden sei. Jetzt wurde der Mund Ezechiels wieder aufgetan (Ezech. 33,22); der Warner wurde zum Tröster, er verkündete den Verzweifelnden eine glückliche Zukunft, indem er nicht, wie die frühern Propheten, aus den Anzeichen der gegenwärtigen Lage das Kommende voraussagte, sondern auf Grund

theologischer Voraussetzungen eine ideale Zukunft postulierte. So wurde er der Begründer der spätern jüdischen Apokalyptik, und seine Weissagungen sind für nachmalige Reorganisation der jüdischen Gemeinde von entscheidender Bedeutung geworden. Mittlerweile hatten sich die politischen Verhältnisse Babyloniens geändert; die Dynastie Nebukadnezars war mit dem dritten seiner schwächlichen Nachfolger gestürzt worden, und ein Emporkömmling, Nabunâhid, hatte als letzter König der Babylonier den Thron bestiegen (oben S. 42). Während seiner Regierung eroberte Kyros II., König der Perser, in rascher Folge Medien (550), Lydien (546) und machte 538 dem Neubabylonischen Reiche ein Ende. In diese bewegte Zeit fallen die Weissagungen des zweiten Jesaia (Jes. 40—66). Er sieht in Kyros einen Messias (*meshîach Jahveh*, Jes. 45,1), der von Gott berufen ist, sein Volk freizulassen, dafs sie in ihre Heimat zurückziehen und ein herrliches Reich der Zukunft gründen mögen. Die Ereignisse gaben ihm recht. Kyros liefs durch seinen Feldherrn Babylon erobern und erlaubte zwei Jahre darauf (536) den Juden, nach Palästina zurückzukehren. Auch die von Nebukadnezar geraubten Tempelschätze soll er zurückerstattet und die Heimkehrenden auf manche Weise unterstützt haben. Vielleicht dachte er, durch diese Mafsregel im fernen Westen eine ihm treuergebene Bevölkerung zu gewinnen, welche ihm, namentlich im Hinblick auf eine mögliche Eroberung Ägyptens, wertvolle Dienste leisten konnte. Nicht alle Juden machten von der Erlaubnis zurückzukehren Gebrauch, und viele der (nach biblischer Angabe 42360) in die verwüstete Heimat Zurückwandernden fühlten sich enttäuscht. Auch dem Wiederaufbau des Tempels stellten sich manche Hindernisse entgegen; erst unter der Regierung des Darius wurde er auf Betreiben der Propheten Haggai und Sacharja unter Leitung des Davididen Serubabel und des Josua, welcher als erster die Würde eines Hohenpriesters bekleidete, im Jahre 516 vollendet. Ein neuer Zuzug von 1500 Juden aus Babylonien erfolgte unter Führung des Priesters Esra 458; seine Bestrebungen, die Gemeinde zu reorganisieren, fanden eine kräftige Stütze, als 444 Nehemia, ein Mundschenk und Günstling des Artaxerxes I. Longimanus, als von diesem er-

nannter Statthalter in Jerusalem eintraf und die Mauern der Stadt wiederherstellte. Esra und Nehemia proklamierten in feierlicher Sitzung vor allem Volke das Gesetzbuch, welches nach wahrscheinlicher Annahme im Leviticus (dem 3. Buche Mose) noch heute vorliegt und mit dem eine neue Ära in der Geschichte des jüdischen Volkes anhebt.

4. Die historischen Schriften des Alten Testaments.

Der althebräische Monotheismus ist durch seinen Übergang in das Christentum auf die ganze europäische Kultur und nicht am wenigsten auf die philosophische Entwicklung in Mittelalter und Neuzeit bis auf die Gegenwart hin von so tiefgehendem Einflufs geworden, dafs es zum bessern Verständnis dieses Einflusses im Guten wie im Schlimmen geboten erscheint, sich von der ersten Genesis dieses Dogmas sowie über Wert und Unwert desselben an der Hand der Urkunden, soweit dies möglich ist, Rechenschaft abzulegen. Zu diesem Zwecke müssen wir einen Überblick über die Entstehungsgeschichte der historischen Bücher des Alten Testaments vorausschicken, wie sie sich nach den Forschungen der letzten Jahrzehnte als wahrscheinlichstes Resultat ergeben hat. Den Kern der historischen Bücher bildet die zweimalige Kodifikation des mosaischen Gesetzes im Leviticus und im Deuteronomium. Dem entspricht es, dafs zweimal ein theokratisches Gesetz feierlich proklamiert und das ganze Volk auf dasselbe verpflichtet worden ist, das eine Mal unter König Josia, 621, das andere Mal unter Esra und Nehemia im Jahre 444. Dafs das Gesetzbuch des Josia mit dem Hauptinhalt des uns heute vorliegenden Deuteronomium, welches die Beseitigung der Bilder und die Zentralisation des Kultus fordert, identisch ist, dürfte heute wohl in den Kreisen unbefangener Forscher kaum noch einem Widerspruch begegnen. Anders steht es mit dem Leviticus; er schreibt in minutiöser Ausführung die Einzelheiten des Opferkultus, die Funktionen der Priester, die ihnen zustehenden Sporteln usw. vor und setzt dabei, im Gegensatz zum Deuteronomium und seinem Königsgesetz (17,14—20) das Bestehen eines nationalen Königtums nicht voraus, daher man früher seine Entstehung in das Vorleben des Volkes in der Wüste verlegte.

Bedenkt man jedoch, dafs zu einem solchen Vorleben die vom Leviticus bis ins kleine und kleinste aufgeführten Vorschriften über den Kultus, die Funktionen der Priester und ihre Einkünfte ebensowenig passen, wie sie bei Proklamation des Gesetzes des zweiten Tempels durch Esra durchaus der damaligen Situation entsprachen, dafs ferner das in feierlicher Weise von Esra eingeführte Gesetzbuch ebenso wie das frühere des Josia als die beiden wichtigsten Urkunden der hebräischen Geschichte doch, wenn irgend etwas, literarisch aufbewahrt zu werden verdienten und somit im Corpus des althebräischen Schrifttums ihre Aufnahme finden mufsten, so kommt man zu dem höchstwahrscheinlichen Schlusse, dafs der Leviticus nebst den angrenzenden Kapiteln von Exodus und Numeri im Vergleich mit dem Deuteronomium nicht ein früheres Gesetzbuch, sondern vielmehr das spätere, durch Esra proklamierte ist, und dafs dieses Gesetzbuch das Königtum und den nationalen Staat nicht darum nicht kennt, weil sie noch nicht, sondern vielmehr, weil sie nach der Rückkehr aus dem Exil nicht mehr bestanden. Wird dieses zugestanden, so haben wir uns die Entstehung der historischen Bücher des Alten Testaments gemäfs dem Resultat vielfacher Bemühungen verdienter Kritiker etwa wie folgt vorzustellen.

I. Die ältesten Stücke im alttestamentlichen Schriftkanon sind gewisse alte Lieder, wie das der Debora (Richt. 5), ferner fragmentarische Erzählungen, wie die von Gideon und Abimelech, Saul und David, sowie annalistische Aufzeichnungen im Reiche Israel und Juda, wozu noch manche volkstümliche Erzählungen, Parabeln, Legenden und Sagen kommen.

II. Daneben bestand ein kurzes Gesetzbuch, das sogenannte „Buch des Bundes", welches jedoch nicht mehr als 2. Mos. 20,23—23,30, nach andern nur Kap. 34 befafste.

III. Etwa um 850 a. C. bearbeitete ein aus dem Reiche Juda stammender Schriftsteller, der sogenannte Jahvist, die Sagengeschichte seines Volkes von 1. Mos. 2,4 an bis möglicherweise in die Königszeit hinein in naiver volkstümlicher Weise.

IV. Hundert Jahre später wurde der gleiche Stoff von einem dem Nordreiche angehörigen Verfasser in Anlehnung

an die Darstellung des Jahvisten, aber mehr von priesterlichem Gesichtspunkte aus behandelt. Es ist derjenige, welcher früher als der jüngere Elohist bezeichnet wurde, während er in Wahrheit der ältere der beiden Schriftsteller ist, deren Darstellung durch den Gebrauch des Gottesnamens Elohîm sich vom Jahvisten unterscheidet.

V. Unter König Josia wird 621 a. C. das Bundesbuch proklamiert, welches in unserm Deuteronomium Kap. 12—26 vorliegt. Dasselbe setzt Kap. 17,14—20 das Bestehen des Königtums voraus.

VI. Inzwischen waren noch vor dem Exil oder in demselben die Werke des Jahvisten (III) und Elohisten (IV) zu einem Ganzen mit mancherlei neuen Zutaten von einem Verfasser verarbeitet worden, den man im Gegensatz zu seinen Vorlagen als den Jehovisten zu bezeichnen pflegt.

VII. Das deuteronomische Geschichtswerk. Alle von I—VI genannten Vorlagen wurden während der zweiten Hälfte des Exils und nach demselben zu einem umfassenden Geschichtswerke verschmolzen, welches die Ereignisse von der Weltschöpfung bis zum Ende der Königszeit mit dem Gesetzbuch des Josia zu einem Ganzen verwob, die Chronologie nach einem künstlichen Schema gestaltete, im allgemeinen die alten Quellen wörtlich herübernahm, aber dabei den Gedanken der Propheten, dafs alle Unglücksfälle des Volkes eine Folge seiner Untreue gegen Jahve seien, selbständig überall hervorhob und an den Ereignissen exemplifizierte.

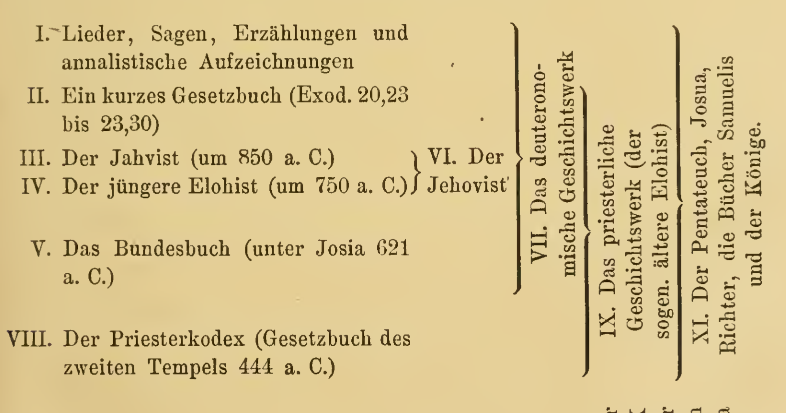
VIII. Der Priesterkodex. Unter Esra und Nehemia wird im Jahre 444 das Gesetzbuch des zweiten Tempels proklamiert, welches uns (von den Einschiebungen abgesehen) von Exodus 25 an bis Numeri 10 hin vorliegt, und dessen Kern, der Leviticus, nicht mehr ein Bestehen des Königtums, sondern nur eine organisierte Priesterherrschaft kennt.

IX. Das priesterliche Geschichtswerk (früher als der ältere Elohist bezeichnet) umfafste eine wesentlich zur Erläuterung des Priesterkodex verfafste Geschichtsdarstellung, welche von Gen. 1 bis zum Schlusse des Buches Josua reichte und, was den Inhalt der Erzählungen betrifft, völlig vom deuteronomischen Geschichtswerk abhängig war.

X. Als eine Fortsetzung dieses Werkes und im gleichen priesterlich-theokratischen Sinne sind die Bücher der Chronika nach 300 a. C. verfafst worden, welche die Geschichte von Davids Regierung bis zum Ausgang des Exils in völliger Abhängigkeit vom deuteronomischen Geschichtswerk (VII) behandeln und in den Büchern Esra und Nehemia eine in gleichem Sinne gehaltene Fortsetzung erfuhren.

XI. Während alle von I—IX genannten Werke als solche nicht mehr vorhanden sind, besitzen wir in unsern Büchern Mose, Josua, Richter, Samuelis und der Könige eine umfassende Ineinanderarbeitung des priesterlichen Geschichtswerkes (IX) mit dem deuteronomischen Geschichtswerk (VII) in der Art, dafs das erste Werk den Rahmen darbietet, in welchen die ausführlichen und mehr volkstümlich gehaltenen Erzählungen des letztern eingebaut und eingewoben sind.

Folgende Übersicht mag dienen, die von den namhaftesten Forschern vertretene Ansicht, der auch wir uns angeschlossen haben, über die Entstehung der historischen Bücher des Alten Testaments dem Leser gegenwärtig zu halten.



5. Die Genesis des alttestamentlichen Monotheismus.

Erwägt man einerseits die enge Verwandtschaft der Hebräer mit den übrigen semitischen Stämmen in Sprache, Kultur und religiösen Anschauungen, und bedenkt man andererseits das zähe Festhalten des israelitischen Volkes an polytheistischen Vorstellungen, welche, ungeachtet des Eiferns der Propheten und der zu ihnen haltenden Könige, bis in die Zeit des Exils hinein nicht nur in Israel, sondern auch in Juda sich lebendig erhielten, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs die oben charakterisierte polytheistische Religionsanschauung der Semiten ursprünglich auch von den Hebräern geteilt wurde und erst nach schweren Kämpfen durch den von Priestern und Propheten vertretenen Monotheismus zurückgedrängt und schliefslich ganz verdrängt wurde. Wie alle andern Semiten huldigten ursprünglich auch die Hebräer dem Kultus dämonischer Mächte, welche teils schädigend, teils fördernd in das Leben des Einzelnen wie des ganzen Stammes eingriffen, blickten verehrend zu Sonne, Mond und Sternen empor und hatten eine unbestimmte Vorstellung von einem Herrn (Ba'al) des Himmels und der Welt. Wie jeder der in der Wüste nomadisierenden Beduinenstämme hatten auch die Hebräer neben den allgemein verehrten Mächten einen besondern Schutzgott ihres Stammes, der sie in Kämpfen anführte, in Gefahren schützte, und dem sie sich gleichsam als einem unsichtbaren Stammkönige zu Treue und Gehorsam verpflichtet fühlten. Als diesen speziellen Gott ihres Stammes verehrten die Ammoniter ihren *Milkom*, die Moabiter den *Kamoš*, die Hebräer den *Jahve*. Der Gott des eigenen Stammes verhielt sich zu den Schutzgöttern anderer Stämme wie der König des eigenen Landes zu fremden Königen, deren Existenz und Macht zu wirken man nicht bezweifelte, namentlich wo sie in feindlichen Gegensatz zum eigenen Stammgott traten, die jedoch auf Verehrung keinen Anspruch hatten. Dieses Verhältnis des Stammes zu seinem eigenen Schutzgott und zu dem anderer Stämme hat eine überraschende Illustration erfahren durch ein in seiner Art einzig dastehendes Denkmal, die Inschrift, durch welche kurz nach 900 a. C. Meša, der König der Moabiter, seine Taten der Nachwelt verkündete.

Die erste Kunde von dieser jetzt im Louvre zu Paris befindlichen Stele des Meša gelangte an das französische Konsulat in Jerusalem im Jahre 1869. Man meldete, dafs in der alten Moabiterstadt *Dibon* (jetzt Dhibân) östlich vom Toten Meere und nördlich vom Arnon ein Stein mit Inschriften sich befinde. Man erlangte davon zunächst einen infolge des Widerstandes der Bewohner nicht ganz gelungenen und zerknitterten Papierabdruck und erkannte alsbald, dafs hier ein durch sein Alter bei der Seltenheit altpalästinensischer Inschriften unschätzbares Monument vorliege, und suchte den Stein zu erlangen. Die Beduinen aber, sei es aus abergläubischen Vorstellungen von der Zauberkraft dieses Steines, sei es, weil sie Gold in demselben vermuteten, zertrümmerten den Denkstein, indem sie ihn erhitzten und dann mit kaltem Wasser begossen, und teilten unter sich die Trümmer. Nur mit Mühe gelang es, die Hauptstücke wiederzugewinnen und mit Hilfe des vorher genommenen Papierabdrucks die Inschrift im wesentlichen vollständig wiederherzustellen.

Auf dieser Inschrift erzählt König Meša in Schriftzügen, welche den altphönikischen aufs nächste verwandt sind, und in einer Sprache, welche mit der des Alten Testaments fast identisch ist, von seinen Kriegen mit Israel, von seinen Bauten und Strafsenanlagen, und erklärt alle seine Erfolge aus der Gnade, alle Mifserfolge aus einem Zürnen des Stammgottes der Moabiter, *Kamoš* oder, wie er in Verbindung mit einem zweiten Idol auch heifst, *'Aštar-Kamoš*, gegen sein Volk. Einige Proben nach der französischen Übersetzung von Ganneau, revidiert von Renan und verbessert durch Smend und Socin, mögen dies erläutern.

„Ich bin Meša, Sohn des Kamoš, König von Moab, aus Dibon ... Und ich habe diesen Altar für Kamoš errichtet, weil er mich von allen meinen Feinden errettet und mir vergönnt hat, alle meine Gegner zu verachten. Omri war König in Israel* und bedrückte Moab lange Zeit, denn Kamoš zürnte seinem Lande. Ihm folgte sein Sohn** und sagte: Auch ich werde Moab bedrücken, es unterjochen

* Vgl. oben S. 91.
** Ahab.

und es mitsamt seinem Königshause demütigen. Aber Israel wurde zugrunde gerichtet auf immer. Omri hatte sich des Landes Medeba bemächtigt und besafs es, er und sein Sohn ... aber Kamoš hat ihn in meiner Zeit zugrunde gerichtet ... Der König von Israel hatte für den Stamm Gad die Stadt Ataroth* erbaut. Ich griff sie an, eroberte sie und tötete alle Einwohner zur Augenweide für Kamoš und Moab**, und entführte von dort die Altaraufsätze seines Lieblingsgottes *(dôdô)* und schleifte sie im Staube vor dem Angesichte des Kamoš zu Querioth***... Und Kamoš sprach zu mir: Geh und entreifse Nebah† dem Volke Israel. Ich zog aus in der Nacht und bestürmte die Stadt von der Morgenröte bis zum Mittag; ich nahm sie ein und tötete alle, siebentausend, Männer und Knaben, Weiber, Mädchen und Sklavinnen, denn ʿAštar und Kamoš waren sie zur Vernichtung geweiht. Auch die dem Jahve geweihten Altaraufsätze entführte ich von dort und schleifte sie vor dem Angesichte des Kamoš. Auch die Stadt Jahaz†† hatte der König von Israel gebaut und lag darin, als er wider mich stritt. Aber Kamoš vertrieb ihn vor mir. Ich erwählte aus Moab zweihundert Mann, führte sie hinauf gen Jahaz, eroberte die Stadt und fügte sie zu Dibon ..." (Folgen seine Bauten) ... „Und Kamoš befahl mir: Ziehe hinab und kämpfe gegen Horonaim†††... Kamoš, in meinen Tagen brachte es zurück ..." (Der Rest der Inschrift ist verstümmelt.)

Ein Vergleich dieser moabitischen Inschrift mit den entsprechenden Stellen des Alten Testaments zeigt zwischen beiden eine weitgehende Analogie. Hier wie dort handelt es sich um den speziellen Stammgott eines semitischen Volksstammes, welcher bei den Moabitern Kamoš, bei den Hebräern

---

* Nordwestlich von Dibon.

** Vgl. 1. Sam. 15,33: „Also zerhieb Samuel den Agag zu Stücken vor Jahve in Gilgal."

*** Südlich von Ataroth. Vgl. die Parallele 2. Kön. 23,13.

† An der Nordgrenze von Moab.

†† Unweit Hesbon.

††† Wahrscheinlich im Süden von Moab an der Grenze von Edom gelegen.

Jahve heifst. Hier wie dort pflegen kriegerische Expeditionen auf Befehl des Stammgottes unternommen zu werden, jeder Mifserfolg wird aus einem Zürnen desselben gegen sein Volk, jeder Sieg aus seiner gnädigen Stimmung erklärt. Neben dem Stammgott stehen in zweiter Linie noch andere Gottheiten, welche Verehrung beanspruchen; so in der Inschrift des Meša neben dem Kamoš der oder die 'Aštar, wahrscheinlich mit ihm dasselbe Heiligtum teilend, und ebenso hat Jahve noch zu Zeiten des Königs Josia den Tempel zu Jerusalem mit Ba'al, Ašera (hier = 'Ašthoreth) und dem ganzen Heer des Himmels gemeinsam. Aus diesem allen semitischen Stämmen ursprünglich eigenen Polytheismus hat sich bei den Hebräern erst nach und nach unter schweren Kämpfen der Monotheismus entwickelt, welcher für die abendländische Welt so folgenreich geworden ist. Diese Entwicklung werden wir uns so vorzustellen haben, dafs aus dem Polytheismus zunächst hervorging eine Phase, welche man füglich als Protolatrismus bezeichnen kann: in dem Mafse, wie dasjenige, was andere Stämme vergebens erstrebten, den Hebräern gelungen war, dafs sie das Heilige Land unter Führung des Jahve eroberten, mufste das Ansehen dieses Stammgottes das der übrigen Götter übersteigen, ohne dafs man an deren Existenz und Macht zu wirken gezweifelt hätte. Denn wenn Salomo seinen ausländischen Weibern zuliebe der 'Ašthoreth, dem Milkom und dem Kamoš südöstlich von Jerusalem Altäre errichtete, wenn Ahab neben dem (wie die Namen seiner Kinder Ahasja, Joram, Athalja beweisen) von ihm verehrten Jahve auch den Ba'alskultus begünstigte, wenn noch bis in die letzten Zeiten des Königtums hinein neben Jahve eine ganze Reihe anderer Gottheiten unter den Hebräern ihre Verehrer fanden, so ist nicht zu bezweifeln, dafs diese Verehrer und somit mindestens ein Teil des hebräischen Volkes alle diese Götter für ebenso real, wenn auch nicht für ebenso mächtig hielten wie den Nationalgott Jahve. Ihnen gegenüber stand eine andere Partei, welche allen jenen andern Gottheiten, ohne noch ihre Existenz zu bezweifeln, das Recht bestritt, von den Hebräern verehrt zu werden; der Protolatrismus wurde zum Monolatrismus; Jahve verlangte: „Du sollst keine andern Götter

haben neben mir". Ein weiterer und letzter Schritt führte dann vom Monolatrismus zum **Monotheismus**, welcher darin bestand, dafs man allen Göttern aufser Jahve, nachdem man ihnen das Recht auf Verehrung abgesprochen hatte, endlich sogar die Existenz absprach und sie für blofse Gebilde aus Stein, Metall oder Holz erklärte, wie dies in krasser Weise namentlich Jes. 44,13 fg. bei Schilderung des Götterbildschnitzers ausgeführt wird: „Er zimmert Holz, und misset es mit der Schnur, und zeichnet es mit Rötelstein, und behauet es, und zirkelt es ab, und macht es wie ein Mannsbild, wie einen schönen Menschen, der im Hause wohne. Er gehet frisch daran unter den Bäumen im Walde, dafs er Zedern abhaue und nehme Buchen und Eichen; ja, eine Zeder, die gepflanzet, und die vom Regen erwachsen ist, und die den Leuten Feuerung gibt; davon man nimmt, dafs man sich dabei wärme, und die man anzündet und Brot dabei bäcket. Daselbst macht er einen Gott von, und betet es an; er macht einen Götzen daraus, und knieet davor nieder. Einen Teil verbrennt er im Feuer, und über einem andern isset er Fleisch, er bratet einen Braten und sättigt sich, wärmt sich auch und spricht: Hoja! ich bin warm geworden, ich sehe meine Lust am Feuer. Aber das Übrige macht er zum Gott, dafs es sein Götze sei, davor er knieet, und niederfället, und betet, und spricht: Errette mich; denn du bist mein Gott!"

Wer zu der Überzeugung gelangt war, dafs Jahve, der Stammgott Israels, der einzige und allein reale Gott war, für den war es eine einfache Konsequenz, dafs Gott von Anfang an unter allen Völkern Israel erwählt, dafs er sich diesem Volke und schon dessen Stammvater als den allein wahren Gott offenbart habe, dafs mithin der monotheistische Gottesglaube auf Abraham, wenn nicht gar bis auf Adam zurückzuführen sei.

Hingegen sprechen folgende Gründe, um sie hier nochmals zusammenzufassen, dafür, dafs auch bei den Hebräern der Monotheismus sich erst im Laufe der Zeit aus einem ursprünglichen Polytheismus entwickelt habe.

1. Bei allen Völkern, die wir kennen, ist die ursprüngliche Religionsanschauung der Polytheismus. Er entspringt daraus,

dafs der Mensch die ihn umgebenden Naturkräfte und Naturerscheinungen personifizierte, indem er, von sich selbst auf die Aufsenwelt schliefsend, dem Feuer, Wind, Gewitter, der Sonne, dem Monde und dem Sternenhimmel einen Willen und schliefslich, teils aus poetischen, teils aus praktischen Motiven, eine Persönlichkeit beilegte, zu der man reden konnte, die man durch Geschenke und Schmeicheleien günstig zu stimmen hoffte. Indem man aber das tief in der menschlichen Natur liegende Gesetz, das Gute zu tun, das Böse zu meiden, als ein Gebot jener erdichteten übermenschlichen Wesen ansah, drängte namentlich diese moralische Erwägung zu einer monistischen Auffassung, sei es dafs man, wie in Indien, durch die bunte Vielheit der Götterwesen die ihnen zugrunde liegende Einheit ergriff, oder, wie in Ägypten, die Lokalgötter der verschiedenen Gaue in mechanischer Weise identifizierte, oder, wie in Griechenland, den Zeus über alle Götter hinaushob und schliefslich als den einzigen Gott festhielt. Mögen hierbei neben den moralischen auch metaphysische Motive mitgewirkt haben, überall ist der Monotheismus nicht das Ursprüngliche, sondern das Produkt einer gereiften Reflexion.

2. Auch bei den semitischen Stämmen, den Arabern im Süden, den Babyloniern und Assyrern im Osten, den Syrern und Kanaanäern im Westen, finden wir, wie früher gezeigt wurde, als ursprüngliche Religionsform, soweit eine solche sich ermitteln läfst, den Polytheismus, und die vollkommene Analogie der Hebräer mit allen andern Semiten in Sprache, Sitte und Kultur legt den Schlufs nahe, dafs auch ihre religiösen Anschauungen ursprünglich dieselben gewesen sind wie die ihrer semitischen Bruderstämme.

3. Obgleich die alttestamentlichen Schriften sämtlich vom monotheistischen Standpunkte aus geschrieben oder überarbeitet worden sind, so lassen sich doch in ihnen zahlreiche Spuren eines ursprünglichen, erst nach und nach durch eine höhere Religionsanschauung verdrängten Polytheismus erkennen, welcher in den historischen und poetischen Schriften des Alten Bundes für sündhafte Abtrünnigkeit von dem einen, wahren Gott erklärt wird. Es ist aber nach allen Gesetzen historischer Entwicklung unvergleichlich wahrscheinlicher, die Beharrlich-

keit des hebräischen Volkes in der Verehrung anderer Götter neben Jahve bis in die letzten Zeiten des Königtums hinein als ein zähes Festhalten am Ursprünglichen und nicht als einen immer wieder erneuten Abfall vom Ursprünglichen zu erklären, und es ist psychologisch nicht wohl zu begreifen, warum die Hebräer von ihrem Stammgott, welcher sie geführt und, im Vergleich mit dem Schicksal anderer Semitenstämme, gut geführt hatte, immer wieder und wieder zum Kulte fremdländischer Götter abgeirrt sein sollten.

Schwieriger ist die Beantwortung der Frage, zu welcher Zeit des nationalen Lebens und auf Grund welcher Einwirkungen bei den Hebräern der ursprüngliche Polytheismus durch die Zwischenstufen des Protolatrismus und Monolatrismus sich zum Monotheismus fortentwickelt hat. Die Annahme, dafs schon Abraham, der durchaus mythische Stammvater des hebräischen Volkes, oder Mose, der kaum weniger mythische Heros der Gesetzgebung, den Monotheismus begründet hätten, wird sich angesichts des späten Ursprungs von Deuteronomium und Leviticus nicht mehr aufrecht erhalten lassen. Sie beruht auf einer Projektion späterer Vorstellungen in die Sagengeschichte des Volkes, wie eine solche sich nicht selten auch bei andern Völkern findet.

Wir werden aber wohl nicht irre gehen, wenn wir als die wichtigsten Beförderer und Träger des monotheistischen Gedankens die Propheten bezeichnen, welche, seitdem Samuel die Prophetenschulen als Gegengewicht gegen das ihm unerwünschte Königtum gegründet hatte, ein einflufsreicher Faktor im israelitischen Volksleben geworden sind. Erkennbar durch ihre Tracht, am langen Mantel und ledernen Gürtel, lebten diese Propheten vielfach an Orten wie Ramah, Bethel, Jericho zusammen, durchzogen einzeln oder in Scharen das Land, begleiteten ihre Vorträge auf Märkten und Strafsen mit Musik und seltsamen, oft närrischen Gebärden und waren geübt in der allen Menschen gemeinsamen Gabe, aus den in der Gegenwart liegenden Anzeichen die nächste Zukunft zu verkünden, daher sie vom Volke für Wahrsager gehalten wurden, bei denen man sich Auskunft über den Verbleib verlorener Eselinnen und dergleichen einholen zu können glaubte.

Im Gegensatz zu den durch ihr Zeremoniell gebundenen Priestern und den durch ihr Amt beengten Staatsbeamten nahmen sie dem öffentlichen Leben gegenüber eine freiere Stellung ein, traten ohne Scheu vor Gefahren den Königen wie dem Volke entgegen, um beiden die Wahrheit zu sagen, das Gewissen zu schärfen und die Folgen ihrer Handlungen vorzuhalten, und gerade diese innere Freiheit machte es möglich, dafs in ihrer Mitte die edelsten religiösen Gedanken aufkeimten und durch ihre Predigt Verbreitung fanden. Das Institut der Propheten war nicht auf die Jahvereligion beschränkt; wir hören auch von Propheten des Ba'al, der 'Asthoreth, von Lügenpropheten; aber ihnen gegenüber waren es die Propheten des Jahve, welche die polytheistischen Neigungen der Könige wie des Volkes bekämpften und auf die alleinige Verehrung des Nationalgottes Jahve drangen, dessen Existenz als des allein wahren Gottes sie, wie die Volkssage von Elias und Elisa berichtete, durch Wunderwerke zu erweisen wufsten. Die Wundertaten des Elias, die sich dann bei seinem Schüler Elisa wiederholen, und sein Kampf gegen die Ba'alspriester sind uns nur in der Form überliefert, welche sie in der dichtenden Volkssage angenommen haben. Bestimmter wissen wir von Elisa, dafs er den mörderischen Jehu anstiftete, von seinem Könige treulos abzufallen, und dieser Jehu war es, welcher nach Ermordung der beiden Könige von Israel und Juda den Ba'alskult in Israel ausrottete, indem er sämtliche Ba'alspriester, unter dem heuchlerischen Vorwand, ihnen ein Fest zu geben, zusammenlud und niedermachen liefs. Einige Jahre darauf wurde auch in Juda unter dem kindlichen, vom Oberpriester Jojada geleiteten Könige Joas der Tempel des Ba'al in Jerusalem zerstört und der ihm vorstehende Priester getötet. So war etwa um das Jahr 850 a. C. dem Kultus des Ba'al, als des gefährlichsten Rivalen Jahves, in beiden Reichen ein gewaltsames Ende bereitet. Aber trotz dieser Verfolgung durch die Priesterpartei und trotz dem Eifern der Propheten hielt das Volk nach wie vor bis in die letzten Zeiten des Königtums an den ererbten polytheistischen Neigungen fest, und je nachdem die Könige, wie Hiskia und Josia, zur Jahvepartei hielten oder, wie

Manasse und andere, es geratener fanden, sich auf die Volkspartei und ihren Kultus anderer Götter zu stützen, wurden von der einen wie von der andern Seite die Gegner verfolgt, und so finden wir noch unter Josia, dreifsig Jahre vor dem Untergang des Reiches, Ba'al, 'Aŝthoreth und andere Götter im Besitze von Altären neben dem des Jahve im Tempel von Jerusalem (vgl. namentlich 2. Kön. 23,4—20 und Zephanja 1,4—6).

Inzwischen hatte sich das für die alleinige Verehrung des Nationalgottes Jahve eintretende Prophetentum mächtig entwickelt und war seit 800 a. C. in Amos, Hosea und Jesaia dazu fortgeschritten, die Strafpredigten gegen König und Volk schriftlich aufzuzeichnen, so dafs die Gedanken dieser spätern schriftstellernden Propheten von Amos an bis zu Maleachi hin uns noch heute erhalten sind und ein urkundliches Zeugnis über ihre Religionsanschauung gewähren. Während das Volk und die meisten Könige an dem Kultus der Idole festhielten und darin durch die Berührung mit den Nachbarstämmen immer wieder gestärkt wurden, war es für die Propheten, von den ältesten an, eine ausgemachte Sache, dafs Jahve der allein wahre Gott sei, dafs er den Himmel und die Erde erschaffen habe, dafs er unter allen Völkern Israel zum Eigentum erwählt und von Anfang an ihm sich offenbart habe, und dafs alles Buhlen um die Gunst anderer Götter nur ein Treubruch an Jahve sei und durch das Unglück geahndet würde, welches er über sein Volk verhängte. Dies ist die feststehende Überzeugung bei allen Propheten, und im Sinne dieser Anschauungen ist auch in den historischen Büchern die Sagengeschichte des Volkes bearbeitet worden.

So lange die Hebräer noch andere Götter neben Jahve verehrten, so lange dieser für sie nur *unus inter pares* oder *primus inter pares* war, mochte es angehen, wie die übrigen Götter auch Jahve durch ein sichtbares Sinnbild sich zu vergegenwärtigen, sei es dafs man die von den Kanaanäern übernommenen Kultusstätten auf den Höhen *(bâmâh)* mit ihren Steinsäulen *(mazzebâh)* und heiligen Bäumen oder Pfosten *(ascherâh)* auf Jahve übertrug, sei es dafs man nach der Trennung Israels von Juda im Nordreiche die, zum Ersatze für

den Tempel, von Jerobeam in Bethel und Dan errichteten Stierbilder als Symbole Jahves verehrte, oder geradezu, wie Gideon (Richt. 8,27) und Micha (Richt. 17,5), einen Ephod, d. h. ein hölzernes oder tönernes, mit Gold oder Silber überzogenes Götterbild Jahves verfertigte und zur öffentlichen oder häuslichen Verehrung aufstellte. Alle Versuche dieser Art, sich die unmittelbare Gegenwart der Gottheit durch ein ihr geweihtes Bildnis zu veranschaulichen, wurden, so sehr auch das Volk daran hängen mochte, von der Prophetenpartei durchaus verworfen und bekämpft. Der Gott, welcher Himmel und Erde gemacht hatte, durfte nicht durch ein sichtbares Sinnbild in die gemeine Wirklichkeit herabgezogen und mit den Göttern der umwohnenden Völker in eine Reihe gestellt werden, zumal das Volk immer in Gefahr ist, den symbolischen Charakter derartiger Kultobjekte zu verkennen und das Sinnbild für die Sache selbst zu nehmen. Daher trat in unserm, etwa aus der Zeit des Josia stammenden und durchaus auf prophetischen Einflüssen beruhenden Dekalog neben die erste Forderung: „Du sollst keine andern Götter neben mir haben", sogleich die zweite: „Du sollst dir kein Bildnis noch irgend ein Gleichnis machen!"

Wie die Propheten vermöge ihrer freiern Stellung innerhalb des israelitischen Gemeinwesens bei Volk und Königen gegen Vielgötterei und Bilderdienst eiferten, so standen sie auch der Priesterkaste, mit welcher sie diese Interessen gemeinsam hatten, in anderer Hinsicht reformierend gegenüber, indem sie, durch keine Tradition gebunden und nur der Stimme des Gottes, den sie in ihrem Innern zu vernehmen glaubten, gehorchend, mit scharfer Predigt gegen die im toten Zeremoniell erstarrende Veräufserlichung des Kultus eiferten und an seiner Stelle auf moralische Reinheit, auf Gerechtigkeit und Menschenliebe drangen.

Schon bei Amos, dem ältesten der uns erhaltenen Propheten (um 760 a. C.), werden diese Forderungen mit aller Strenge geltend gemacht. Er stammte aus Thekoa (zwei Stunden südlich von Bethlehem), war, wie er selbst erzählt, ein Rinderhirt und züchtete Maulbeerfeigen, aber „Jahve holte ihn hinter der Herde weg", der Gott in ihm trieb ihn an, nach

Bethel zu gehen und dort in kräftigen, mannhaften Worten den Bewohnern des Nordreiches ihre Sünden vorzuhalten und die drohende Strafe zu verkünden, bis er auf Jerobeams Befehl vom Oberpriester Amazja bedeutet wurde, nach Juda zurückzukehren, dort als Prophet aufzutreten und sich sein Brot zu erwerben, aber Israel nicht weiter durch seine Drohungen zu beunruhigen. Mit unverhohlener Verachtung redet dieser Prophet über den veräufserlichten Opferkultus und fordert statt dessen einen rechtschaffenen Wandel; Kap. 5,21—24: „Ich hasse, ich verachte eure Feste und kann nicht erriechen eure Festversammlungen. Wenn ihr mir Brandopfer und eure Gaben darbringt, so nehme ich es nicht gnädig auf, und wenn ihr mir ein Heilsopfer von euren Mastkälbern herrichtet, so sehe ich nicht hin. Hinweg von mir mit dem Geplärre deiner Lieder; das Rauschen deiner Harfen mag ich nicht hören! Möge vielmehr Recht sprudeln wie Wasser, und Gerechtigkeit wie ein nimmer versiegender Bach!“ Kap. 8,4—6: „Höret dies, die ihr den Armen unterdrücket, und die Elenden im Lande verderbet, und sprechet: Wann will denn der Neumond ein Ende haben, dafs wir Getreide verkaufen, und der Sabbat, dafs wir Korn feil haben mögen und das Epha verkleinern, und das Gewicht [mit dem das gezahlte Geld gewogen wird] vergröfsern und die Wage fälschen; auf dafs wir die Armen um Geld und die Dürftigen um ein Paar Schuh unter uns bringen und Spreu für Korn verkaufen?“

Weniger hoch stehen die Weissagungen des zweiten Propheten, dessen Schriften uns erhalten sind, des Hosea (740 a. C.), bei welchem wir nicht mehr der herben, markigen Strenge des Amos, sondern mehr einer weichen, elegischen Stimmung begegnen, die, wie es scheint, durch schmerzliche Erfahrungen in dem Familienleben des Propheten veranlafst war. An diese anknüpfend schildert Hosea den Bund Gottes mit Israel unter dem nicht sehr geschmackvollen Bilde einer Ehe, in welcher das Weib (Israel) seinem Gatten (Jahve) untreu wird und sich zu ihren Buhlen (den kanaanitischen Göttern) hält, welche ihm „Brot und Wasser, Wolle und Flachs, Öl und Getränke spenden“. Doch ist es Hosea, bei welchem wir Kap. 6,6 das grofse, auch von Jesu wiederholt zitierte Wort finden: „An

Liebe habe ich Wohlgefallen, nicht an Schlachtopfern" (ἔλεον θέλω, οὐ θυσίαν, Matth. 9,13. 12,7).

Dem Amos an Kraft der Sprache und Originalität der Gedanken gleichkommend, aber an politischer Stellung und Wirksamkeit ihn und alle andern Propheten übertreffend, lebte als jüngerer Zeitgenosse der beiden vorher erwähnten Propheten zu Jerusalem Jesaia, dessen Tätigkeit etwa 740—701 unter den Königen Usia, Jotham, Ahas und Hiskia, namentlich unter dem letztgenannten, von grofsem Einflusse auf das Schicksal des kleinen, von der assyrischen Macht hartbedrängten Juda war. Nachdem Samaria 722 gefallen war, ermahnte er, wie schon oben erwähnt wurde, den König und das Volk, die assyrische Oberhoheit willig als eine von Jahve verhängte Strafe zu ertragen, und als nach Sargons Tode (705) Hiskia sich verleiten liefs, von Sanherib abzufallen, und beim Herannahen der Assyrer Hiskia und seine Ratgeber alles verloren gaben, da ermahnte Jesaia, tapfer im Widerstande auszuharren, sagte voraus, dafs Sanherib, ohne Jerusalem zu erobern, in sein Land zurückkehren werde, und eine unerwartet im Heer der Assyrer eintretende Katastrophe liefs ihn recht behalten (vgl. oben S. 93—94). Aber auch gegen die Sünden des eigenen Volkes, gegen die Schlemmerei der Reichen, die Bedrückung der Armen, die Putzsucht der Weiber eiferte der Prophet und verlangte statt des äufserlichen Kultus Reinheit des Herzens und Aufrichtigkeit der Gesinnung. „Höret des Herrn Wort, ihr Fürsten von Sodom," ruft er 1,10 fg. den Grofsen der Hauptstadt zu, „nimm zu Ohren unsers Gottes Gesetz, du Volk von Gomorrha! Was soll mir die Menge eurer Opfer, spricht der Herr. Ich bin satt der Brandopfer von Widdern und des Fettes von den Gemästeten, und habe keine Lust zum Blut der Farren, der Lämmer und Böcke. Wenn ihr hereinkommt zu erscheinen vor mir, wer fordert solches von euren Händen, dafs ihr auf meinen Vorhof tretet? Bringet nicht mehr Speisopfer so vergeblich. Das Räucherwerk ist mir ein Greuel; Neumond und Sabbat, Ausrufen von Festversammlung — ich mag nicht Gottlosigkeit mit Festgedränge. Meine Seele ist feind euren Neumonden und Jahresfesten; ich bin derselben überdrüssig, ich bin es müde zu

leiden. Und wenn ihr schon eure Hände ausbreitet, verberge ich doch meine Augen von euch; und ob ihr schon viel betet, höre ich euch doch nicht; denn eure Hände sind voll Bluts. Waschet euch, reiniget euch, schaffet eure bösen Werke mir aus den Augen, lasset ab vom Bösen. Lernet Gutes tun, trachtet nach Recht, helfet dem Unterdrückten, schaffet dem Waisen Recht, und helfet der Witwen Sache."

In demselben Sinne ruft der Prophet Micha, ein jüngerer Zeitgenosse des Jesaia, aus (6,6—8): „Womit soll ich Jahve entgegen kommen, mich beugen vor dem Gott der Höhe? Soll ich mit Brandopfern vor ihm erscheinen, mit jährigen Kälbern? Hat Jahve Gefallen an Tausenden von Widdern, an unzähligen Bächen Öls? Soll ich meinen Erstgeborenen für meine Sünde geben, meines Leibes Frucht als Sühne meiner Seele? Es ist dir gesagt, o Mensch, was frommt, und was Jahve, dein Gott, von dir fordert, Recht tun und Liebe üben und demütig wandeln vor deinem Gott."

6. Vorzüge und Mängel des althebräischen Monotheismus.

Der ist nur ein grofses Kind, sagt Schopenhauer, wer glauben kann, dafs jemals Wesen höherer Art zu den Menschen herabgestiegen seien, um ihnen ihre Offenbarungen mitzuteilen. Alle Offenbarungen, wo sie auch immer aufgetreten sein mögen, sind Projektionen innerer Vorgänge nach aufsen hin. Damit wird ihr Wert und ihre metaphysische Dignität nicht im mindesten verkleinert. Denn unser eigenes Innere mit seinen wundersamen Phänomenen, mit dem Bewufstsein der Freiheit, der Verantwortlichkeit für unser Tun, der Stimme des Gewissens, der Verurteilung schlechter Handlungen bei uns selbst wie bei andern, dieses Innere mit seinem kategorischen Imperativ, der allen unsern individuellen Neigungen als ein anderes, ein Höheres, gegenübertritt, ist der einzige Punkt in der Natur, wo uns das Ding an sich und damit der Inbegriff alles Göttlichen zum Bewufstsein kommt. Aus dieser Quelle schöpften die Urheber der Upanishads, schöpfte Platon, aus dieser Quelle entspringen alle Offenbarungen, welche wir den Propheten des Alten Testaments, welche wir einem Jesus und Paulus verdanken. Das moralische Phänomen in uns ist das

allein Reale an allen religiösen Vorstellungen, alle Religion ist nur Auslegung des moralischen Bewufstseins. Aber dieses moralische Phänomen wurzelt tiefer als die ganze Erscheinungswelt, weist über sie hinaus und fordert von uns, durch Entselbstigung, durch Verleugnung unseres empirischen Selbstes, unserer wahren, ewigen, göttlichen Wesenheit entgegenzureifen. Der kategorische Imperativ, diese „himmlische Stimme", wie Kant sagt, tritt so oft allen unsern individuellen Neigungen entgegen, dafs wir in ihm die Stimme einer höhern Macht zu vernehmen glauben. Es ist uns Menschen natürlich, unserm egoistischen, empirischen Ich unser eigenes metaphysisches Ich als ein anderes gegenüberzustellen, den Gott in uns als einen Gott aufser uns zu betrachten. Hierdurch tritt erst der Gegensatz des egoistischen, empirischen Ich und des den Egoismus verleugnenden, metaphysischen Ich in voller Schärfe aus einander, und das Gebot des Sittengesetzes ist wirksamer, wenn wir uns dasselbe als den Ausflufs einer uns objektiv gegenüberstehenden Macht vorstellen. Hierauf beruht der unschätzbare Wert des Gottesbegriffes für das praktische, sittliche Leben. Auch den polytheistischen Religionssystemen ist dieser Wert nicht abzusprechen. Aber wo viele Götter sind, treten ihre Interessen leicht in Gegensatz gegen einander: Çiva bekämpft den Vishṇu, Zeus den Kronos, Jahve den Ba'al. Das Sittengesetz aber kann, wegen seines kategorischen Charakters, nicht als zwiespältig, sondern nur als eines und mit sich einstimmig betrachtet werden. Daher zeigt sich überall in dem Mafse, wie die Götter als Urheber und Hüter des Moralischen gefafst werden, ein Streben zum Monismus, der nicht gerade Monotheismus zu sein braucht. Wir sahen schon öfter, wie dieser Monismus in Indien durch philosophisches Ergreifen der aller Vielheit zugrunde liegenden Einheit, in Ägypten durch mechanische Identifikation, in Griechenland durch Verblassen aller Göttergestalten neben der des Zeus, in Palästina durch Kampf erreicht wurde, indem allen andern Göttern zunächst das Recht auf Verehrung und schliefslich die Existenz abgesprochen wurde, so dafs Jahve in der vollen konkreten Lebendigkeit, die er in der Vorstellung des Volkes hatte, als der einzige übrig blieb. Wir werden

weiter unten zu zeigen haben, wie der israelitische Gottesbegriff erst allmählich von den Schlacken, die ihm anhafteten, gereinigt wurde, aber in dem Maſse, wie dies geschah, wurde er zur Personifikation der Moralität, wurde er zu dem absolut Heiligen, welcher dieselbe Heiligkeit, deren Vorbild er war, auch bei seinen Verehrern forderte: „Ihr sollt mir heilig sein, denn ich, Jahve, bin heilig“ (3. Mos. 20,26) und „ich bin heilig, Jahve, der Euch heiligt“ (3. Mos. 21,8), wie es in dem sogenannten Heiligkeitsgesetze (3. Mos. 17—26) heiſst, dessen Abfassungszeit von der Kritik in die Periode zwischen Ezechiel (Kap. 40—48) und dem Priesterkodex verlegt wird. Diese, auch von Jesu (Matth. 5,48) hervorgehobene Auffassung Gottes als des Ideals aller Heiligkeit und Vollkommenheit, nicht in begrifflicher Abstraktion, sondern in der lebensvollen Gestalt eines volkstümlichen Gottes, tritt in den prophetischen und geschichtlichen Schriften des Alten Testaments, je später um so mehr, hervor, ist der Erklärungsgrund für den hohen, weihevollen Ernst, von welchem diese ganze Literatur getragen wird, und auch heute und in aller fernern Zukunft dürfen wir nicht hoffen, eine Form zu finden, in welcher die moralische Pflicht, diese höchste Obliegenheit des Menschen, uns tiefer ergriffe und kräftiger auf uns wirkte, als indem wir sie uns als ein konkretes, lebendiges Wesen, als einen persönlichen Gott gegenüberstellen. Mag der Philosoph daran Genüge finden, mit dem Sittengesetze, welches als der Gott in seinem Busen lebt, seine eigene Unvollkommenheit in stiller Meditation zu messen, das Volk bedarf einer ihm faſslichern Objektivation des Sittengesetzes in einem persönlichen Gott, zu dem es reden, den es um Hilfe in seiner sittlichen Schwachheit anrufen, mit dem nach dem Tode vereinigt zu werden es hoffen kann, und diese Stütze des sittlichen Wandels, dieser Trost im Leben und Sterben, darf und soll ihm nicht geraubt werden.

Um so schmerzlicher ist es für jeden Wohlgesinnten, sehen zu müssen, wie historische und naturwissenschaftliche Kritik daran arbeiten, den ererbten Gottesglauben zu erschüttern. Allerdings ist aus dem unseligen Zwiespalte zwischen den

Forderungen der Wissenschaft und den Bedürfnissen des religiösen Gemütes eine Rettung möglich: sie liegt in dem von Kant begründeten und von Schopenhauer vollendeten philosophischen Idealismus, welcher das, was die Religionen unter Gott verstehen, in einer andern Form mit eisernen Klammern festhält und daher auf seinem Gipfel zur Religion wird; dem Volke soll man ihn erst geben, wenn und soweit es fähig ist, ihn in sich aufzunehmen, und so lange dies nicht der Fall ist, soll man ihm, nach dem Worte des Apostels (2. Kor. 4,7), den Schatz in den irdenen Gefäfsen lassen, welche ihn einschliefsen. Anders diejenigen, welche durch einen gewissen Grad von Bildung und Nachdenken unfähig geworden sind, den ererbten Glauben festzuhalten, und daher in Gefahr sind, das Kind mit dem Bade auszuschütten, den Schatz mitsamt den irdenen Gefäfsen wegzuwerfen. Für sie, an welche allein unsere Darstellung sich wendet, ist es an der Zeit, die irdenen Gefäfse zu zerbrechen, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist, mit andern Worten, rücksichtslos der historischen, naturwissenschaftlichen und philosophischen Kritik freien Lauf zu lassen, im festen Vertrauen, dafs die Religion dabei nicht verloren gehen kann, sondern um so fester stehen wird, je mehr sie sich ausschliefslich auf die in unserm Innern sprudelnde Quelle aller Offenbarung, auf die ewigen Tatsachen des menschlichen Herzens und seiner Wunderphänomene gründet.

In diesem Sinne wollen wir zunächst die aus dem Alten Testament ererbte Religionsanschauung einer kritischen Beleuchtung unterwerfen. Dieselbe erscheint bei unbefangener Prüfung als ein konsequent in sich zusammenhängendes System, als eine Art Syllogismus, dessen richtig gezogene Konklusion zu Widersprüchen mit der Erfahrung führt, woraus folgt, dafs ihre Prämissen falsch sein müssen.

1. Der Grundpfeiler der ganzen alttestamentlichen Theologie ist der Theismus, d. h. der Glaube, dafs diese ganze, in Raum und Zeit sich ausbreitende Welt erschaffen worden ist, erhalten und regiert wird von einem allweisen und allmächtigen, im übrigen aber menschenähnlichen Wesen. Denn wenn es 1. Mos. 1,27 heifst: „Gott schuf den Menschen ihm

zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn", so bedeutet dieses, in die Sprache der Wissenschaft übersetzt: Die Menschen stellen sich Gott nach dem Bilde eines Menschen vor. Dementsprechend legen die Hebräer ihrem Jahve mancherlei intellektuelle und moralische Eigenschaften bei, wie sie der Menschennatur eigen sind. In erster Hinsicht wird ihm ein Denken, Beschliefsen, Sicherinnern, Sehen und Hören, in letzter Hinsicht Liebe und Hafs, Zorn, Eifer und Erbarmen, Freude (Jes. 62,5), Betrübnis und Reue (1. Mos. 6,6) zugeschrieben. Mit zunehmender poetischer Personifizierung werden Jahve ein Schlafen und Erwachen (Psalm 44,24. 78,65), ein Sprechen und Schreien (Jes. 42,13), ein Hauchen, Riechen und sogar ein Pfeifen (*schâraq*, wie es der Bienenvater anwendet, um die Bienen herbeizulocken, Jes. 5,26. 7,18) beigelegt, während in poetischen Stellen sogar von Augen und Ohren, Händen, Füfsen usw. Gottes die Rede ist. Mag man hiervon auch noch so viel auf Rechnung der dichterischen Einkleidung setzen, so steht doch so viel fest, dafs von den Hebräern die Schöpfung und Erhaltung der Welt auf ein menschenähnliches, mit menschlichen Eigenschaften und Funktionen ausgestattetes Wesen zurückgeführt wurde, eine Hypothese, welche unter allen philosophischen Theorien, die je über Wesen und Entstehung des Weltalls aufgestellt worden sind, die verwegenste und unmöglichste ist, und über deren Kühnheit wir nur darum nicht erstaunen, weil wir sie von Jugend auf zu hören gewohnt sind. Dafs die Schöpfung der Welt in sechs Tagen, wie sie der Priesterkodex 1. Mos. 1 berichtet, verschiedene Verstöfse gegen die einfachsten naturwissenschaftlichen Anschauungen enthält (Pflanzen ehe die Sonne, Licht ehe ein lichtgebender Körper da ist, das Wasser jenseits des Himmelsgewölbes, also jenseits von Sonne, Mond und Sternen als Quelle des Regens, vgl. 1. Mos. 7,11), mag nebenbei bemerkt werden.

2. Eine notwendige Konsequenz der Weltschöpfung durch ein allweises und allgütiges Wesen ist der im Alten Testament trotz aller herben Schickungen herrschende Optimismus. Bei der Schöpfung heifst es am Schlusse jedes Tagewerks (mit Ausnahme des zweiten, daher die Rabbiner glauben, dafs

an ihm der Teufel geschaffen sei): „Und Gott sah, dafs es gut war“, und am Schlusse des Ganzen heifst es, 1. Mos. 1,31: „Und Gott sahe an alles, was er gemacht hatte, und siehe da: es war sehr gut!“ Wir wollen hier nicht mit abgegriffenen Schlagworten wie Optimismus und Pessimismus operieren; ob man optimistisch das Dasein dem Nichtsein oder pessimistisch das Nichtsein dem Dasein vorzieht, ist im Grunde eine Sache des Gefühls, des Temperaments und der persönlichen Lebenserfahrungen, die bei jedem verschieden sind, daher wir die Frage nach dem Wert oder Unwert des Lebens überhaupt nicht für diskutierbar halten. Hier genügt es, daran zu erinnern, dafs alle die drei grofsen Weltreligionen, der Brahmanismus, der Buddhismus und das Christentum, übereinstimmend als höchstes Ziel, welches uns gesteckt ist, eine Erlösung lehren. Diese Lehre setzt voraus, dafs unser Dasein von der Art ist, dafs wir eine Erlösung aus demselben bedürfen, und ein solches Dasein kann unmöglich als die Schöpfung eines allweisen und allgütigen Wesens betrachtet werden, auch nicht, wenn man das Böse und Übel aus dem Sündenfall erklärt, wie weiter unten zu zeigen sein wird.

3. Als eine weitere Konsequenz des Theismus ergibt sich das, was wir hier mit einem Worte als Nihilismus bezeichnen wollen, und worunter wir die Meinung verstehen, dafs der Mensch durch Zeugung und Geburt aus Nichts zu einem Etwas und durch den Tod aus diesem Etwas wieder zu dem Nichts werde, welches er vor seiner Entstehung war. Wie bei allen semitischen Völkern vermöge ihrer Neigung zum Realismus (oben S. 32), so ist auch im Alten Testament diese Anschauung durchaus die herrschende und kann auch bei der Voraussetzung des Theismus keine andere sein. Wie alles in der Welt, ist auch der Mensch von Gott geschaffen worden, und „alles was entsteht, ist wert dafs es zugrunde geht“. Unsterblich kann nur sein, was nie enstanden ist. Entweder eine Sache ist in der Zeit aus Nichts geworden, dann mufs sie in der Zeit auch wieder zu Nichts werden, sie gehört dem Reiche des γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον an, wie Platon sagt, und wenn er die Seele entstanden und dabei unsterblich sein läfst, so macht er sich einer schweren Inkonsequenz

schuldig (vgl. oben II,1 S. 281). „Was nichtig ist, bricht auch in Nichts zusammen“, τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει, wie Euripides sagt. Nur das kann unvergänglich sein, was unentstanden ist, eine Postexistenz der Seele fordert ihre Präexistenz, wie auch Origenes sah und dadurch in eine Ketzerei verfiel, welche ihm die Kirche noch heute nicht verziehen hat. Es ist also ganz konsequent, wenn das Alte Testament den Menschen von Gott geschaffen und beim Tode wieder zu Nichts werden läſst: „Staub bist du und zu Staub sollst du wieder werden“, sagt Jahve schon 1. Mos. 3,19 zum Menschen, und diese Anschauung ist die herrschende im ganzen Alten Testament, mit Ausnahme sehr später Stellen, welche schon unter iranischem Einflusse stehen, wie unten zu zeigen sein wird. Mit dem Tode gehen die Menschen als blut- und leblose Schatten *(rephâîm)* in das Schattenreich des *Scheol* und werden dadurch für immer dem Verkehr mit der Oberwelt, aber auch dem Einflusse Jahves entrückt, der dann nur noch an Kindern und Nachkommen Vergeltung üben kann. So reich auch das Gesetz und die Propheten an Drohungen für die Übeltäter, an Verheiſsungen für die Frommen sind, nirgendwo findet sich bei ihnen ein Hinweis auf die Vergeltung in einem jenseitigen Leben.

4. Eine vierte und letzte Konsequenz des althebräischen Theismus ist das, was wir in Ermangelung eines bessern Wortes Eudämonismus nennen wollen. Jahve ist allmächtig und gerecht, und hieraus folgt notwendig, daſs alles Gute seinen Lohn, alles Böse seine Strafe finden muſs. Das ganze Alte Testament bewegt sich in dieser Grundanschauung; Sünde und Unglück, Frömmigkeit und Glück hängen als Ursache und Wirkung untrennbar zusammen, und es ist durchaus alttestamentliche Anschauung, nicht nur daſs auf jedes Unrecht ein Leiden, auf jedes Wohlverhalten ein Zustand des Glückes folgt, sondern auch umgekehrt, daſs da, wo ein Leiden ist, eine Versündigung vorhergegangen sein muſs, eine Auffassung, welche auch noch im Neuen Testament nachklingt, bei Jesu, wenn er zu dem Leidenden spricht: „Deine Sünden sind dir vergeben“, und bei den Jüngern, wenn der vierte Evangelist (9,2) sie die Frage aufwerfen läſst: „Welcher hat gesündigt,

dieser oder seine Eltern, dafs er blind geboren ist?“ — eine seltsame Alternative, auf die wir noch weiter unten in einem andern Zusammenhange zurückkommen werden. Das Alte Testament, mit welchem wir es hier zu tun haben, kennt, wie gezeigt, kein Fortleben nach dem Tode, und somit verlangt die göttliche Gerechtigkeit, dafs alles Gute und Böse schon in diesem Leben vergolten werde, denn ein anderes gibt es nicht. Wenn man die Schlufskapitel der beiden Gesetzgebungen, Deuteronomium 28 und Leviticus 26, durchgeht, nach welchen eine Fülle von Segen denen verheifsen wird, welche die Gebote halten, und ein Hagel von Flüchen über die kommen soll, welche sie übertreten, so wird man sich überzeugen, dafs alle diese Verheifsungen und alle Drohungen sich nur auf dieses Leben beziehen und keine Ahnung von einer jenseitigen Vergeltung auch nur aufdämmert. Durch diese letzte Konsequenz der theistischen Weltanschauung setzt sie sich in schreienden Widerspruch gegen die sicherste Erfahrung, welche heute noch beweist und zu allen Zeiten bewiesen hat, dafs es dem guten Menschen oft schlecht geht bis an sein Ende, und dafs der Böse oft ungestraft bleibt bis an sein Ende. Auch der Veda in seinem Werkteile *(karma-kâṇḍa)* gibt Gebote und Verbote und stellt dafür Lohn und Strafe in Aussicht, aber er läfst diese Vergeltung nur teilweise im gegenwärtigen Leben, hingegen zum gröfsern Teil in einem zukünftigen Dasein erfolgen und entgeht dadurch dem Widerspruche mit der Erfahrung, in welchem das Alte Testament befangen bleibt.

Wir werden nun zu zeigen haben, wie schon auf dem Boden des Alten Testaments die edlern und tiefer denkenden Geister schwer an den Widersprüchen tragen, welche ihr Religionssystem ihnen aufbürdet, und welche Mittel und Wege sie eingeschlagen haben, um sich mit diesen Widersprüchen abzufinden oder doch bei ihnen zu beruhigen.

Die erste Konsequenz des althebräischen Theismus war, wie wir sahen, der Optimismus: da alles in der Welt von Gott geschaffen ist, so mufs auch alles gut sein. Aber woher dann das Böse und das Übel, dessen die Welt voll ist? Beides

wird im Alten Testament ganz konsequent auf Gott zurückgeführt. Jahve ist es, welcher das Herz des Pharao immer wieder aufs neue verstockt, so dafs er die Kinder Israel nicht ziehen läfst (2. Mos. 9,12. 10,20. 14,8), und als Saul in der Wüste Siph den David verfolgt, ruft ihm dieser aus der Ferne zu: „Hat etwa Jahve dich gegen mich aufgereizt, so mag er Opfer zu riechen bekommen“ (um ihn zu besänftigen), 1. Sam. 26,19. Als dann weiter Trübsinn den Saul überfällt, heifst es 1. Sam. 16,14: „Nachdem nun der Geist Jahves *(rû^a^ch jahveh)* von Saul sich zurückgezogen hatte, quälte ihn ein von Jahve ausgesandter böser Geist“ *(rû^a^ch râ'â meeth jahveh)*, der ihn rasend machte (18,10) und durch Davids Zitherspiel vertrieben werden soll (16,16). Sehr charakteristisch ist auch die Erzählung, wie David die Sünde begeht, das Volk zu zählen (eine unbeliebte Mafsregel, vermutlich weil sie mit einem Anziehen der Steuerschraube zusammenhing), und als Strafe die Pest über Israel kommt; hierbei heifst es 2. Sam. 24,1: „Und der Zorn des Herrn ergrimmte abermal wider Israel und reizte David unter ihnen, dafs er sprach, gehe hin, zähle Israel und Juda“, eine Stelle, der wir weiter unten nochmals in einer andern Wendung begegnen werden. Bei dem unglücklichen Feldzuge des Ahab gegen die Syrer legt Jahve einen Lügengeist in den Mund von vierhundert Propheten, so dafs sie dem Könige Gelingen weissagen müssen, 1. Kön. 22,20—22: „Und Jahve sprach: Wer will Ahab betören, dafs er zu Felde ziehe und zu Ramoth in Gilead falle? Und der eine sagte dies, der andere sagte das. Da trat ein Geist hervor, stellte sich vor Jahve und sprach: Ich will ihn betören. Jahve aber fragte ihn: Womit? Da antwortete er: Ich will ausgehen und zum Lügengeiste werden in aller seiner Propheten Munde! Er aber sprach: Ja, du wirst die Betörung vollbringen! Gehe aus und tue also!“ Wie hier das Böse, so geht auch alles Übel in der Welt von Jahve aus, und Amos ruft (3,6) aus: „Geschieht in einer Stadt ein Unglück, ohne dafs Jahve es verursacht hat?“ — Besonders merkwürdig ist eine im Exil beim Herannahen der Perser geschriebene Stelle im zweiten Jesaia Kap. 45,6—7: „Ich bin Jahve, und keiner sonst, der das Licht bildet und Finsternis schafft, der Heil wirkt

und Unheil schafft, — ich, Jahve, bin es, der alles dies bewirkt.“ Diese Worte sehen ganz aus wie ein Protest des Propheten gegen die mit dem Herannahen der Perser hereinbrechende Weltansicht, die einen guten Gott als Beherrscher des Lichtreiches und einen bösen als Beherrscher des Reiches der Finsternis unterscheidet. Wir werden weiter unten sehen, wie dieser Protest gegen die persische Religionsanschauung erfolglos blieb.

Ganz isoliert gegen alle diese Zeugnisse, die folgerichtig alles Böse und Übel auf den Weltschöpfer zurückführen, steht der Mythus vom Sündenfall, infolgedessen das Böse mitsamt dem Übel durch einen Akt des Ungehorsams des ersten Menschen gegen Gott in die Welt gekommen ist und sich über alle Menschen verbreitet hat. Dieser Mythus widerspricht so sehr der ganzen Grundanschauung des Alten Testaments, dafs es nahe liegt, schon in ihm einen Einflufs der iranischen Weltanschauung anzunehmen, nach der, wie weiter unten zu zeigen sein wird, in ganz ähnlicher Weise die Versündigung der ersten Menschen erfolgt ist. Dieser Annahme steht allerdings die Schwierigkeit entgegen, dafs der Sündenfallmythus schon beim Jahvisten (850 a. C.) sich findet. Aber wenn wir bedenken, dafs das in den Briefen von Tell-el-Amarna (1400 a. C.) öfter erwähnte Reich der Mitani von Königen beherrscht wird, deren Namen ein unverkennbares arisches Gepräge tragen (oben S. 71), so wird hierdurch eine Möglichkeit eröffnet, wie schon in sehr früher Zeit iranische Anschauungen nach Palästina gelangt und von den Hebräern übernommen sein könnten. Wie dem auch sein mag, wir haben in dem Mythus vom Sündenfall einen sehr achtbaren Versuch vor uns, von hebräischem Boden aus die Entstehung des Bösen und Übels trotz der Weltschöpfung durch einen allweisen und allmächtigen Gott zu begreifen, dafs aber mit ihm das Problem gelöst sei, läfst sich nicht behaupten. Schon in der Annahme, dafs Gott den Menschen erschaffen und ihm die Freiheit gegeben habe, das Gute wie das Böse zu ergreifen, liegt ein Widerspruch. Geschaffen-sein und Frei-sein sind unvereinbare Gegensätze. Alles Geschaffene ist auch irgendwie beschaffen. ist als ein Etwas mit bestimmten Eigenschaften geschaffen

worden und mufs nach dem Kausalitätsgesetze den ihm anerschaffenen Eigenschaften gemäfs handeln. Frei kann nur dasjenige heifsen, was die Eigenschaften, nach denen es handelt, aus sich selbst heraus gebiert, mithin durch keinen andern da ist, sondern völlige Aseität besitzt. — Aber auch abgesehen von dieser Schwierigkeit, fällt das Böse immer wieder auf Gott als Urheber zurück; denn warum verlieh er dem Menschen die so verhängnisvolle Gabe des freien Willens, da er doch vermöge seiner Allwissenheit voraussehen mufste, wie die Dinge ablaufen würden, und vermöge seiner Allmacht imstande sein mufste, eine andere Einrichtung zu treffen?

Schwerer noch als die Frage nach dem Ursprung des Bösen lastete auf Geist und Herz der hebräischen Denker das Problem der göttlichen Gerechtigkeit. Jahve war ein gerechter Gott; folglich mufste von ihm alles Gute und alles Böse an dem Täter vergolten werden, und zwar in diesem Leben, denn ein anderes gab es nicht. Wie kam es, dafs dieser Erwartung auf Schritt und Tritt die Erfahrung widersprach? Brennend wurde diese Frage erst, nachdem sich im Fortgang der Zeit mit dem Verfall des nationalen Lebens das Verhältnis Jahves zur Gesamtheit des israelitischen Volkes in ein Verhältnis des Gottes zu den einzelnen Individuen umgewandelt hatte. War es vorher nicht allzuschwer gewesen, die Leiden des Volkes aus der unausrottbaren Abgötterei zu begreifen, welcher die Mehrheit der Bevölkerung nachhing, so trat in dem Mafse, wie nicht mehr die Zugehörigkeit zum Ganzen des Volkes das Wesentliche war, sondern das Individuum sich seiner Selbständigkeit, seiner Pflichten und Ansprüche bewufst wurde, an den frommen Verehrer die Frage heran, warum es dem Gottlosen in dieser Welt so gut und dem Frommen oft so schlecht geht. Eine Lösung dieser Frage war, so lange man noch kein Fortleben nach dem Tode kannte, überhaupt unmöglich, und so werden wir uns nicht wundern, wenn die aufkommenden Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit durch unsichere Hoffnungen auf ein strafendes und lohnendes Eingreifen Jahves beschwichtigt zu werden pflegen.

Dies tritt schon bei Jeremia hervor, wenn er sich 12,1 an Jahve mit der kecken Frage wendet: „Du bleibst im

Rechte, Jahve, wenn ich mit dir hadern wollte! Doch zur Rede möchte ich dich stellen, warum das Treiben der Frevler Gelingen hat, warum alle, die treulos handeln, unangefochten bleiben? Du pflanzest sie ein, sie schlagen auch Wurzel, sie gedeihen, bringen auch Frucht, nahe bist du ihnen ihren Reden nach, aber fern von ihrem Innern! Du aber, Jahve, kennst mich, durchschaust mich und hast meine Gesinnung gegen dich erprobt! — Reifse sie fort wie Schafe zum Schlachten und weihe sie dem Tage des Würgens!"

Ähnlichen Zweifeln und Hoffnungen begegnen wir in Psalm 37 und 73, aus denen wir nur die bezeichnendsten Stellen herausheben wollen. Psalm 37, Vers 1: „Erhitze dich nicht über die Bösewichter, ereifere dich nicht über die, welche Frevel verüben." Vers 7: „Sei still vor Jahve und harre auf ihn; erhitze dich nicht über den, der seine Unternehmungen glücklich hinausführt, über einen, der Ränke übt." — Psalm 73, Vers 2—5: „Meine Füfse hätten beinahe gestrauchelt; nichts fehlte, so wären meine Tritte ausgeglitten, denn ich ereiferte mich wegen der Übermütigen, wenn ich sah, dafs es den Gottlosen so wohl ging; denn sie leiden keine Schmerzen, kräftig und wohlgenährt ist ihr Leib, sie geraten nicht in Unglück wie andere Leute, und werden nicht wie andere Menschen geplagt." — Vers 12—14: „Ja, so sind die Gottlosen, und in steter Ruhe häufen sie Reichtum an. War es denn ganz umsonst, dafs ich mein Herz rein erhielt und in Unschuld meine Hände wusch — und ward doch immerfort geplagt, und alle Morgen war meine Züchtigung da!"

Ein in seiner Art grandioser, wenn auch nicht weniger vergeblicher Versuch, das Problem zu lösen, liegt im Buche Hiob vor, und wenn es nach allem Gesagten noch eines Beweises bedürfte, dafs die Frage der göttlichen Gerechtigkeit auf dem Boden des auf das diesseitige Leben beschränkten Hebraismus eine unlösbare ist, so würde gerade das Buch Hiob, welches eigens der Diskussion des Problems gewidmet ist, diesen Beweis liefern. Hiob, der Held dieser Dichtung, ist, wie uns wiederholt und auch aus Jahves eigenem Munde versichert wird, „unsträflich und rechtschaffen, gottesfürchtig und dem Bösen feind". Nichtsdestoweniger wird er unter

Jahves Zustimmung von dem hier noch ebenso wie Sacharja 3 als Diener Gottes auftretenden Satan mit schweren Leiden heimgesucht. Er verliert rasch nach einander seinen Reichtum, seine Kinder, und wird von einer schmerzlichen und ekelhaften Krankheit befallen. Drei Freunde, Eliphas, Bildad und Zophar, kommen, ihn zu trösten. Sieben Tage und Nächte sitzen sie schweigend um ihn, da öffnet Hiob seinen Mund, verflucht den Tag seiner Geburt und preist die glücklich, welche unter der Erde schlafen. Es folgen nun hinter einander drei Redegänge (Kap. 4—14, 15—21 und 22—31); in den beiden ersten kommen alle drei Freunde, in dem letzten zwei derselben zu Wort und geben, während sie Hiob trösten, mit einer im Verlaufe der Gespräche steigenden Deutlichkeit zu verstehen, dafs er sein schweres Leiden durch eine nicht weniger schwere Versündigung verschuldet habe. Jeder der acht Reden setzt Hiob die Beteuerung seiner Unschuld entgegen, wobei der Dichter nur unvollkommen der allerdings sehr schwierigen Aufgabe genügt hat, in den acht dasselbe Thema behandelnden Wechselreden durch Beibringung neuer Gedanken und Bilder das Interesse rege zu halten. Nachdem Hiob nochmals in seiner letzten Rede (Kap. 29—31) einen Blick auf sein früheres Leben geworfen und in ergreifenden Worten die Rechtschaffenheit seines Wandels dargelegt hat, folgt Kap. 32—37 eine unerwartete Einschaltung, indem ein bis dahin mit keinem Worte erwähnter vierter Redner namens Elihu auftritt, um nur heftiger und unverblümter als die bisher genannten Freunde dem Hiob seine Sündhaftigkeit vorzuhalten, wobei man vielleicht 36,15 den spätern christlichen Gedanken, dafs denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen müssen, leise angedeutet finden kann. Dafs diese den Zusammenhang unterbrechenden Reden des Elihu eine Interpolation von späterer Hand sind, geht schon daraus zur Genüge hervor, dafs Kap. 42,7 nur Eliphas, Bildad und Zophar ein Sühnopfer für die ungerechten Beschuldigungen Hiobs bringen müssen, während des Elihu, dessen Anschuldigungen noch viel härter waren, mit keinem Worte mehr gedacht wird. Unmittelbar und mit gänzlicher Ignorierung der Elihu-Reden an die letzte Rede Hiobs (Kap. 29—31) anknüpfend, nimmt

Jahve selbst von Kap. 38—41 das Wort, um zu Hiob aus dem Wetter zu reden, aber seine in hoher poetischer Form gehaltenen und von glänzenden Schilderungen des Naturlebens durchwobenen Ausführungen heben nur die göttliche Allmacht und die menschliche Ohnmacht ihr gegenüber hervor und verlangen vom Menschen demütige Ergebung in die unerforschlichen Ratschlüsse Gottes, wodurch das Problem, welches zu behandeln die Dichtung sich vorsetzt, ganz und gar nicht gelöst, sondern nur in vollständiges Dunkel gehüllt wird.

Die menschliche Kultur in ihrer Entwicklung führt schliefslich zu einem Punkte, wo dem Menschen die Eitelkeit und Nichtigkeit aller irdischen Bestrebungen zum deutlichen Bewufstsein kommt. Von hier aus eröffnen sich dem denkenden Menschengeiste zwei Wege; entweder er begreift, dafs allen irdischen Gütern diese Eitelkeit angeheftet ist, um uns von ihnen ab auf ein Höheres hinzuweisen, welches nur auf dem Wege der in reiner Gerechtigkeit, Liebe und Entsagung sich betätigenden Verleugnung des eigenen Selbstes erreicht werden kann, — oder der Mensch verkennt diese höchste Bestimmung des Menschenlebens, und es bleibt ihm nichts übrig, als seinen Erdentag zu geniefsen, solange es geht. Dieser letztere Standpunkt findet in der griechisch-römischen Welt seinen Ausdruck in Horaz und entsprechend in der hebräischen Kultur im Koheleth, dem sogenannten Prediger Salomo. Auch diesem bleibt als höchstes Ziel nichts anderes übrig, als in mafsvoller Weise das Leben zu geniefsen, nachdem er sich von der Zwecklosigkeit alles höhern Strebens und von der durch kein göttliches Eingreifen ausgeglichenen Ungerechtigkeit, wie sie in der Welt herrscht, überzeugt zu haben glaubt. In diesem Sinne sagt der Koheleth 8,14 fg.: „Es ist etwas Eitles, das auf Erden geschieht, dafs es Fromme gibt, denen es ergeht nach dem Tun der Gottlosen, und dafs es Gottlose gibt, denen es ergeht nach dem Tun der Frommen. Ich sprach: auch das ist eitel! Und so pries ich die Freude; denn es gibt nichts Besseres für den Menschen unter der Sonne als zu essen und zu trinken und fröhlich zu sein“; und 9,2 fg.: „Alles kann allen begegnen: einerlei Geschick widerfährt dem Frommen und dem Gottlosen, dem Guten und Reinen und dem Unreinen, dem

Opfernden und dem, der nicht opfert; wie der Gute, so der Sünder, der Schwörende, wie wer den Schwur scheut. Das ist ein Übel bei allem, was unter der Sonne geschieht, dafs allen einerlei Geschick widerfährt."

Wir haben hier den völligen Zusammenbruch der althebräischen Weltanschauung vor Augen. Aber schon war von anderer Seite dem vielgeprüften Volke ein neues Licht aufgegangen, welches bestimmt war, den alten Hebraismus von Grund aus umzugestalten und zum Träger einer neuen, höhern Weltanschauung geeignet zu machen. Mit ihm haben wir uns zunächst zu beschäftigen.

V. Die Religion der Iranier.

1. Äufsere Geschichte der iranischen Stämme.

Die weite, vielfach unwirtliche, nur teilweise von fruchtbaren Gebirgstälern und oasenartigen Flächen durchzogene Hochebene, welche sich vom Tigris bis zum Indus erstreckt und die semitische Welt von der indischen trennt, war schon zu Zeiten, bis zu welchen keine historische Tradition zurückreicht, von indogermanischen Stämmen bewohnt, welche, wie Sprache und Religion gleicherweise bezeugen, in nächster Verwandtschaft zu den Indern stehen, sich wie diese als die Treuen (Sanskrit: *ârya*, Zend: *airya*, Altpersisch: *ariya*), d. h. die zum eigenen Volk Gehörigen, bezeichnen und ohne Zweifel noch nach der Trennung von den übrigen indogermanischen Stämmen jahrhundertelang mit den Indern ein gemeinsames Volk gebildet haben. Dann trennten sich beide, die Inder gelangten aller Wahrscheinlichkeit nach durch das Kabultal in das Pendschab und entwickelten, abgeschnitten von allen indogermanischen Bruderstämmen, ihre so eigentümliche Kultur, während die Iranier, von ihnen getrennt, mehr und mehr nach Westen hin gravitierten und mit den dort vorgelagerten semitischen Stämmen im Laufe der Zeiten zu einem einheitlichen, seltsam gemischten Kulturganzen verschmolzen.

Drei iranische Stämme treten besonders hervor, die Baktrer im fernen Osten, die Meder und Perser am Westsaum des

iranischen Hochlandes. Von den Baktrern und dem mächtigen Reiche, welches sie schon um 1500 a. C. gebildet haben sollen, hört man bis auf dessen Eroberung durch Kyros nur wenig. Ungestört von politischen Umwälzungen vermöge ihrer günstigen Lage, konnten sie sich innern Aufgaben widmen, und aus ihrem Schofse ist allem Anschein nach das grofse und für die Weltentwicklung bedeutsame Religionssystem hervorgegangen, welches sich an den Namen des Zarathustra knüpft, und das wir unten näher kennen lernen werden. Anders gestalteten sich die Verhältnisse im Westen. Unter den Königen der den Norden bewohnenden Meder tritt als erster, von dem wir Näheres wissen, Kyaxares hervor, welcher im Bunde mit dem babylonischen Statthalter Nebupalassar im Jahre 606 Ninive zerstörte (oben S. 41) und mit den Lydern nach wiederholten Kämpfen ein Bündnis schlofs, zu dessen Besiegelung er seinen Sohn Astyages mit Aryenis, Tochter des lydischen Königs Alyattes und Schwester des Krösus, vermählte. Als dann der weiter südlich wohnende iranische Stamm der Perser unter seinem König Kyros II. den letzten Mederkönig Astyages um 550 a. C. entthront hatte, zog Krösus, um für seinen Schwager Rache zu nehmen, ohne den Zuzug seiner Bundesgenossen abzuwarten, gegen Kyros und verlor an diesen sein Reich durch die Eroberung von Sardes im Jahre 546. Acht Jahre darauf machte Kyros auch dem Neubabylonischen Reiche ein Ende und wurde so der Begründer des grofsen persischen Weltreiches, welchem sein Sohn Kambyses 525 auch noch Ägypten angliederte. Aus den Wirren, welche der Priester Gaumâta angestiftet hatte, indem er sich für den von Kambyses ermordeten Smerdis (Bardiya), einen jüngern Sohn des Kyros, ausgab, ging 521 als König der Perser Darius *(Dârayavahush)* hervor, ein naher Verwandter des Königshauses, welcher wie Kyros sein Geschlecht auf den vielleicht nur mythischen Stammvater Achämenes zurückführte. Auf Darius (521—485) folgen die aus der Geschichte der Griechen bekannten Achämeniden Xerxes (*Kshayârsha*, 485—465, der Ahasverus der Bibel), Artaxerxes I. Longimanus (465—424), Darius II. Nothos (424—405), Artaxerxes II. Mnemon (405—359), Artaxerxes III. Ochos (359—338) und Darius III. Kodo-

mannos, unter welchem Alexander der Grofse das Reich der Achämeniden zertrümmerte, nachdem schon längst die strengen, einfachen Sitten der Vorfahren beim Fürsten wie beim Volke durch Reichtum und Schlemmerei untergraben worden waren. Nach Alexanders Tode (323) und den Kämpfen der Diadochen ging die Erbschaft des Ostens zunächst an die Seleuciden über, von denen sich 256 unter Diodotus ein griechisch-baktrisches Reich von kurzer Dauer abgezweigt hatte. Inzwischen hatte sich unter den Arsaciden das mächtige Reich der Parther (248 a. C. bis 226 p. C.) erhoben, welches weiterhin das ganze Gebiet von Iran bis zum Indus hin umspannte und einen östlichen Grenzwall bildete gegen das Vordringen des Hellenismus und weiterhin gegen das Weltreich der Römer, denen Arsaciden-Könige, wie Tiridates, Mithridates u. a., viel zu schaffen machten. Obgleich ursprünglich turanischer Abstammung, führten die Arsaciden ihr Geschlecht auf die alten Achämeniden-Könige zurück und nahmen die altpersische Kultur und Religion an, welche sich während des vierhundertjährigen Bestehens ihres Reiches, wenn auch zurückgedrängt durch die Volkskulte, doch in ununterbrochener Kontinuität erhielt.

Einen neuen Aufschwung nahm der Parsismus, seitdem der letzte Arsacide Artaban 226 p. C. von Ardaschir (Artaxerxes) Bâbeghân gestürzt und von diesem die nach seinem Vater Sassan benannte Dynastie der Sassaniden (226—636 p. C.) begründet worden war. Die in den letzten Jahrhunderten durch die Volkskulte des *Mithra* u. a. in den Hintergrund getretene Religion des Zarathustra wurde neu befestigt, das *Avesta*, die heiligen Schriften der Parsen befassend, aus dem Gedächtnis aufgezeichnet und durch Kommentare (*Zend*, daher der mifsbräuchliche Name *Zend-Avesta*) und Schriften, wie den Bundehesh und das Minokheret, erläutert. Unter mannigfachen Kämpfen gegen das Römische Reich erhielt sich die Sassanidenherrschaft während der Regierung der verschiedenen Sapor und Varanes auf gleicher Höhe, erlebte unter der kräftigen und weisen Regierung des Chosroes Nuschirvân (531—578) eine letzte Blütezeit, verfiel dann aber infolge der Schwäche seiner Nachfolger und der durch sie

verschuldeten Wirren und wurde im Jahre 636 p. C. leichter Hand von dem Kalifen Omar erobert, der mit Feuer und Schwert die Religion der Mazdayasnier (Verehrer des Ahuramazda) ausrottete und an ihrer Stelle den Islam zur herrschenden Religion machte.

Heute finden sich Anhänger des Zarathustra in Iran nur an einzelnen entlegenen Orten der Provinzen Yezd und Kerman, wo sie, etwa 9000 an der Zahl, gegen Entrichtung eines Tributs an die Mohammedaner geduldet werden. Viele waren auch bei Einführung des Islam ausgewandert und fanden in dem toleranten Indien eine neue Heimat, wo sie an der Westküste, namentlich in Bombay, noch heute wohnen und dort, etwa 90000 an Zahl, vielfach als reiche und angesehene Kaufleute noch jetzt den Vorschriften ihrer Religion nachleben. Von ihren heiligen Büchern retteten sie das Rituelle als das für sie Wichtigste, daher das Avesta, dessen Erhaltung wir ihnen verdanken, nur eine einseitige Vorstellung von ihrem Glauben zu geben vermag und durch spätere, auf ihm beruhende Schriften ergänzt werden mufs.

2. Sprache und Literatur der Iranier.

Wie in Deutschland aus dem Althochdeutschen das Mittelhochdeutsche und aus diesem das Neuhochdeutsche entstanden ist, so hat sich in Iran aus dem Altpersischen das Mittelpersische und aus ihm das Neupersische entwickelt; wie aber bei uns dem Althochdeutschen als ein selbständiger und älterer Zweig das in der Bibelübersetzung des Ulfilas erhaltene Gotische, so steht dem Altpersischen das dialektisch verschiedene und nur in den Büchern des Avesta vorliegende Altbaktrische gegenüber, wie folgendes Schema zeigt:

Althochdeutsch	Gotisch	Altpersisch	Altbaktrisch
Mittelhochdeutsch		Mittelpersisch	
Neuhochdeutsch		Neupersisch.	

Die altpersische Sprache ist erhalten in 40 Inschriften der Achämeniden-Könige, von denen eine ganz kurze dem Kyros, 28 dem Darius (darunter die grofse Inschrift von

Behistân), 8 dem Xerxes und je eine dem Artaxerxes Longimanus, Mnemon und Ochus angehören. Sie sind sämtlich in Keilschrift geschrieben, und da man von der richtigen Annahme ausging, dafs sie in der altpersischen, der Avestasprache wie auch dem Sanskrit aufs nächste verwandten Sprache abgefafst sein müfsten, so gelang es, wie schon oben (S. 44 fg.) gezeigt wurde, den Bemühungen von Grotefend, Lassen und Burnouf, sie zu entziffern und mit Hilfe der so gewonnenen Keilschriftzeichen schliefslich auch die assyrischen Keilschriften zu lesen. In den Inschriften des Darius und Xerxes erklären sich diese Könige für treue Verehrer des grofsen Gottes Ahuramazda; ihm versichern sie alle ihre Erfolge im Kriege wie im Frieden zu verdanken, und wiederholt kommt die Wendung vor: „Ein grofser Gott ist Ahuramazda, welcher diese Erde schuf, welcher jenen Himmel schuf, welcher den Menschen schuf, und welcher Wohlbehagen schuf für den Menschen.“ Dämonen werden nirgendwo erwähnt, wohl nur, weil kein Anlafs war, in diesen Inschriften ihrer zu gedenken.

Das Mittelpersische oder *Pehlevi* ist die Sprache der Sassanidenzeit. Es hat sich aus dem Altpersischen unter Abschleifung der Endungen und dem Eindringen zahlreicher semitischer, speziell aramäischer Wörter entwickelt. Wenn die Sprache in dieser Mischform geschrieben wurde, so hiefs sie auch *Huzvaresh*; wenn man beim Vorlesen (später auch beim Schreiben) der Texte die semitischen Wörter durch persische ersetzte, so nannte man diese gesprochene (später auch geschriebene) Sprache *Pâzend*. Erhalten sind uns in Pehlevi fast nur theologische Texte, namentlich eine Übersetzung des Avesta nebst Auslegung desselben, welche *Zend* genannt wird. Von der übrigen Pehleviliteratur ist für uns von besonderer Wichtigkeit der *Bundehesh*, ein die Zarathustralehre behandelndes enzyklopädisches Werk in 35 Kapiteln, welches einen wertvollen Ersatz für die uns verlorenen Avestatexte bietet. Denn obgleich der Bundehesh erst gegen Ende der Sassanidenzeit verfafst worden ist, so beruft er sich doch überall auf die alten heiligen Schriften, und dafs darunter die einheimischen Schriften des damals noch vollständigern Avesta und nicht etwa jüdische oder christliche Werke zu verstehen sind, ist

wohl selbstverständlich, wenn man bedenkt, dafs die grofse und auf ihre Vergangenheit stolze Nation der Perser wohl wenig geneigt sein mochte, religiöse Gedanken aus den Kreisen des kleinen, wenig geachteten Judenvolkes oder des aufs heftigste verfolgten Christentums zu entlehnen. Dementsprechend erklärt auch Ferdinand Justi in der Vorrede zu seiner grofsen Ausgabe des Bundehesh, „dafs der Inhalt des Bundehesh, soweit unsere Kontrolle reicht, vortrefflich mit dem der alten Bücher übereinstimmt, so dafs wir annehmen dürfen, er werde in den Dingen, deren Quellen wir in den vorhandenen Fragmenten des Avesta nicht nachzuweisen vermögen, gleich zuverlässig sein und uns als wichtige Quelle für die Kenntnis der zarathustrischen Religion dienen dürfen“.

Aus dem mittelpersischen Pehlevi entwickelte sich in den Jahrhunderten nach dem Sturze der Sassaniden das Neupersische, die Sprache des Firdusi (um 1000 p. C.), welche, ähnlich wie das Englische, den gänzlichen Verfall der grammatischen Endungen durch Reichtum und Feinheit der syntaktischen Wendungen zu ersetzen wufste.

Dem Altpersischen, dessen Denkmäler aus dem Westlande stammen, steht im fernen Osten als ältere Schwester das Altbaktrische gegenüber, welches uns in den vielleicht auf ein Viertel des ursprünglichen Umfanges reduzierten Büchern des *Avesta* vorliegt. Ihr überwiegend ritueller Inhalt gliedert sich in folgende vier Abteilungen.

1. Der *Yasna*, eine Sammlung von Gebetsformeln, welche beim Haomaopfer hergesagt wurden, in 73 Kapiteln (170 Seiten in Spiegels Übersetzung). Sie enthält von Kap. 28 bis 53 (60 Seiten) die *Gâthâ*'s, d. h. Lieder in metrischer Form und einem andern, ältern Dialekt, in welchem schon alle Grundgedanken der Lehre des Zarathustra sich nachweisen lassen.

2. Das *Vendidâd* (*vidaevodâtem*, „das gegen die Dämonen gegebene“ Gesetz), 22 Kapitel (208 Seiten), enthält neben mythologischen Partien die Bufsen und Sühnungen für verschiedene Vergehen sowie die Reinigungsvorschriften.

3. Die *Vispered* (*vispe ratavo*, „alle guten Geister“), 24 Kapitel (32 Seiten), Anrufungen in der Art des Yasna enthaltend.

4. Das *Khorda-Avesta* („kleines Avesta“), 66 Stücke

(254 Seiten), eine Sammlung von Anrufungen, welche auch für Laien bestimmt war. In ihm sind die *Yasht* enthalten, Lieder und Gebete, zum Teil aus alter Zeit, von denen manche den alten Volksgöttern (wie Mithra, Anâhita, welche auch in der Inschrift des Artaxerxes Mnemon vorkommen) gewidmet sind.

Das Avesta wurde erst zur Zeit der Sassaniden aus dem Gedächtnis aufgezeichnet oder doch gesammelt, daher von manchen seine Echtheit bezweifelt wird. Entscheidend für dieselbe ist wohl der Umstand, dafs die Aufzeichner viele Worte und Formen schriftlich fixiert haben, die sie nicht mehr verstanden, während sie sich durch Vergleich der ältesten Vedasprache als richtig und in ein hohes Alter zurückgehend erweisen.

3. Die Religion der Iranier.

Wie die Sprache, so ist auch die Religion der Iranier der altvedischen auf das nächste verwandt; viele Götternamen, wie *Ahura* (Sanskrit *Asura*), *Mithra* (Sanskrit *Mitra*), sind beiden Völkern gemeinsam, und das iranische Haomaopfer entspricht dem indischen Somaopfer. Aber seltsam und höchst auffallend ist es, dafs nicht nur manche indische Götternamen in Iran zur Bezeichnung von Dämonen dienen, sondern dafs auch das fast allen andern indogermanischen Völkern gemeinsame Wort für Gott, *deva* (lat. *deus*, altir. *dia*, altnord. *tivar*, lit. *devas*), in der iranischen Form *daeva* nicht einen Gott, sondern einen bösen Dämon bedeutet. Diese Tatsache, so befremdlich sie auf den ersten Blick zu sein scheint, ist doch nicht ohne Parallelen. Als die christlichen Missionare im 8. Jahrhundert p. C. die heidnischen Deutschen bekehrten, da wurzelte der Glaube an die alten germanischen Götter zu tief im Herzen des Volkes, als dafs man sie für nicht existierend hätte erklären können. Man beliefs ihnen die Existenz, erklärte sie aber für böse Dämonen und verlangte vom Neophyten, sie abzuschwören; so mufste er in der altsächsischen Abschwörungsformel dem Priester die Worte nachsprechen: *ec forsacho allum dioboles uuercum and uuordum, Thunaer ende Uuoden ende Saxnote ende allum them Unholdum, the hira genotas sint.* Wie hier in Deutschland, so werden wir auch in Iran die Umwandlung

der Götter in Dämonen, der *deva*'s in *daeva*'s, der gewaltsam durchgeführten Reformation zuzuschreiben haben, welche die Tradition auf Zarathustra als Begründer der Ahuramazdareligion zurückführt. Hierzu stimmt, dafs wir unter den Göttergestalten dieser Religion eine ganze Reihe von Personifikationen abstrakter Begriffe finden, wie solche unmöglich aus dem Bewufstsein des Volkes entsprungen sein können, sondern die Produkte der Reflexion eines denkenden Kopfes sein müssen.

Dafs *Zarathustra* (Ζωροάστρης, *Zoroaster*) eine historische Persönlichkeit gewesen sei, ist wohl nicht zu bezweifeln, aber die Nachrichten über sein Leben sind durchaus sagenhaft. Die Angaben über sein Zeitalter schwanken zwischen 6000 a. C. und 600 a. C. Er soll geboren sein zu Ragha in der Nähe des heutigen Teheran, aber als Schauplatz seiner Wirksamkeit wird Baktrien angegeben. Dort soll er unter dem Könige Vishtaspa die ihm von Ahuramazda selbst offenbarte Lehre verkündigt haben. Von seinem Kampfe gegen die Dämonen und seinen Wundertaten wufste die spätere Sage viel zu erzählen. Er soll im Alter von 77 Jahren, nach einigen im Kampfe bei der Eroberung von Balkh gefallen, nach andern durch ein übernatürliches Feuer in den Himmel des Ahuramazda versetzt worden sein.

Über das Alter und die Unverändertheit der Religion des Zarathustra während der Zeit ihres Bestehens äufsert sich ein Kenner wie Spiegel wie folgt (Eranische Altertumskunde, II, S. 1): „Es fällt ohne Frage die Stiftung der eranischen Religion, in der Gestalt, in welcher wir sie schon in unsern ältesten Urkunden finden, noch vor den Beginn unserer beglaubigten Geschichte, und sie ist sich von diesem Zeitpunkt an bis zur Auflösung des eranischen Reiches durch die Araber im wesentlichen gleich geblieben.“ Diese Religion hat bei allem Mythischen, ja Phantastischen, welches ihr anhaftet, einen Vorzug, dessen sich in diesem Grade keine andere Lehre des Altertums rühmen kann; sie ist in der Lage, das Böse und Übel in der Welt, an dessen Erklärung so manches System gescheitert ist, dadurch zu begreifen, dafs sie dasselbe auf ein von Uranfang bestehendes, dem Guten entgegengesetztes böses Prinzip zurückführt. In der grenzenlosen Zeit (*zrvan*

akarana) bestehen im unendlichen Raume *(thwâsha)* durch eine weite Entfernung von einander getrennt von jeher zwei Reiche, das des anfanglosen Lichtes *(anaghra raocâo)*, dessen Beherrscher *Ahura Mazda*, „der weise Herr“, oder auch *Çpenta Mainyu*, „der heilige Geist“, heifst, und das Reich der anfanglosen Finsternis *(anaghra temâo)*, welches von *Angra Mainyu*, „dem schlagenden Geist“, beherrscht wird. Leben, Licht und Wahrheit sind die Attribute des Ahuramazda, Tod, Dunkel und Lüge die des Angramainyu. Wenn es daher im Neuen Testament heifst: „In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen“, — „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“, — „Das Licht scheinet in der Finsternis“ —, und wenn der Teufel der Vater der Lüge genannt wird, so scheint auch in diesen Ausdrücken ein iranischer Einflufs vorzuliegen. Alles Gute in der Welt ist eine Schöpfung des Ahuramazda, so die fruchtbringende Erde, das Wasser und die Flüsse, die Bäume und Metalle, während hingegen Winter, Dürre und Krankheit, Raubtiere, Reptilien und Ungeziefer von Angramainyu in die Schöpfung des guten Gottes hineingebracht sind. Die ganze Geschichte der Welt besteht in einem Kampfe dieser beiden Prinzipien, welcher von der ersten Schöpfung an bis zum Weltende sich durch einen Zeitraum von 15000 Jahren erstreckt, vergleichbar einem Drama, welches aus fünf Akten von je 3000 Jahren besteht, denen noch ein Vorspiel vorangeht.

Das Vorspiel. Angramainyu, der Beherrscher des Dunkels, bemerkt aus der Ferne das Licht und stürzt wütend auf dasselbe los, um es zu vernichten. Da tritt ihm Ahuramazda in seiner Majestät entgegen und gebietet ihm Stillstand. Beide Gegner sehen ein, dafs es sich hier nur um einen Kampf auf Leben und Tod handeln kann, aber beide sind zu diesem Kampfe noch nicht hinreichend gerüstet. So schliefsen sie einen Waffenstillstand, welcher 9000 Jahre, die drei ersten Akte des Weltdramas hindurch, dauern soll. Ahuramazda sieht in seiner Weisheit voraus, dafs er nach dieser Frist von 9000 Jahren mit Sicherheit imstande sein wird, den Angramainyu zu überwinden. Auch dieser erkennt, dafs er einen ihm verderblichen Vertrag geschlossen hat, aber er

erkennt es zu spät. Er hat die Eigenschaft des „Nachwissens", er handelt und überlegt erst hinterher die Folgen seiner Handlung, der Teufel ist schon hier, wo er uns zum ersten Male in der Weltgeschichte entgegentritt, der dumme Teufel; zu spät sieht er ein, dafs Ahuramazda ihn überlistet hat, und gerät darüber in eine Bestürzung, die seine Kräfte lähmt und ihn in Untätigkeit verharren läfst.

Erster Akt (3000 Jahre). Ahuramazda benutzt diese Zeit, um sich mit einer Heerschar göttlicher Geister zu umgeben. Sie zerfallen in drei Klassen: die 6 Amesha-çpenta, die 24 Yazata und die Fravashi's.

a) Die sechs *Amesha-çpenta*, „die unsterblichen Heiligen", sind nur Verkörperungen abstrakter Begriffe, und ihre Stellung über den aus der Volksreligion beibehaltenen Göttern zeigt deutlich, dafs wir es mit einem künstlichen, aus der Reflexion entsprungenen System zu tun haben. Ihre Namen sind: 1. *Vohumano*, „die gute Gesinnung"; 2. *Asha vahishta*, „die beste Reinheit"; 3. *Kshatra vairya*, „die wünschenswerte Herrschaft"; 4. *Haurvatât*, „die Vollkommenheit"; 5. *Ameretât*, „die Unsterblichkeit"; 6. *Çpenta Ârmaiti*, „die heilige Weisheit".

b) Die 24 *Yazata*, d.h. „Verehrungswürdigen"; unter diesem Namen werden, wie es scheint, teilweise die von der Reformation des Zarathustra zurückgedrängten Volksgötter befafst, daher auch ihre Zahl sehr verschieden angegeben wird. Die wichtigsten sind: 1. *Mithra*, der auf der *Hara berezaiti* thronende „Gott mit den weiten Triften", der „Herr der Länder", ursprünglich wohl, wie der Mitra des Veda, das dem Menschen befreundete Sonnenlicht; 2. *Çraosha* (von *çru*, hören) scheint nach seiner Schilderung in den Gâthâ's (Yasna 56) ein Genius des Gebets und der Gebetserhörung zu sein, „dessen Leib der Manthra (Spruch) ist"; vgl. Sanskrit *mantramûrti*, „das Gebet als Leib habend", als Beiwort des Çiva; 3. *Rashnu*, ein Genius der Gerechtigkeit, daher er der Geradeste *(rahishta)* heifst und ein Schrecken der Räuber und Diebe ist. Diesen dreien werden wir weiter unten als Totenrichtern auf der Brücke Cinvat begegnen. — Von den übrigen erwähnen wir nur *Tishtrya*, einen Sternengott, vielleicht, da er als Hüter der östlichen Himmelsgegend bezeichnet wird, der Morgenstern;

zugleich ist er eine regenspendende Gottheit und daher der besondere Gegner des Dämons der Dürre. Von besonderm Interesse ist noch *Verethraghna*, ein Gott des Sieges, entsprechend dem indischen *Vṛitrahan*, „Vṛitratöter", als Beiwort des *Indra*, der im Avesta als *Andra* zu den Dämonen gezählt wird, während sein Epitheton als Bekämpfer des Dämons Vṛitra, der die Wolkenkühe verschlossen hält, ihm in Iran eine Stelle unter den guten Geistern verschafft hat.

c) Eine dritte und letzte Klasse der guten Geister sind die *Fravashi*'s, die individuellen Urbilder und schützenden Genien der einzelnen Menschen. Jeder Mensch hat seine *Fravashi*, welche von jeher unsterblich im Himmel vorhanden war, bei der Geburt in ihn herabgestiegen ist, um seine Schritte zu leiten und ihn vor Bösem zu bewahren, und welche nach dem Tode wieder in den Himmel zurückkehrt. Aber auch während der Mensch lebt, weilt seine Fravashi oben im Himmel, um über ihn zu wachen; im Minokheret heifst es: „Alle die unzähligen Sterne, welche sichtbar sind, werden die Fravashi's der Irdischen genannt, denn für die ganze Schöpfung, welche Ahuramazda geschaffen hat, für das Geborene und Nichtgeborene, ist eine Fravashi mit gleichem Wesen vorhanden." Nahe verwandt mit diesem iranischen Glauben und vielleicht durch ihn beeinflufst ist die Vorstellung der Griechen von dem δαίμων, der Römer von dem *genius*, welcher im Menschen wohnt und ihn beschützt, sowie die christliche Vorstellung von den Schutzengeln, und wenn Jesus Matth. 18,10 von den Kindern sagt: „Ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel", so dürfte diese dem jüdischen Gedankenkreis fernliegende Vorstellung zu den Anschauungen gehören, welche vom Judentum aus der iranischen Religion übernommen worden sind.

Zweiter Akt (3000 Jahre). Nachdem Ahuramazda die Schöpfung der Geister vollendet hat, schafft er zu Anfang dieses Aktes in 365 Tagen eine Idealwelt im Himmel; er schafft in 45 Tagen den Himmel, in 60 Tagen das Wasser, in 75 die Erde, in 30 die Bäume, in 80 das Vieh, in 75 den Menschen. 3000 Jahre besteht diese Schöpfung frei von allen Plagen im Himmel. Inzwischen hat sich Angramainyu von

seiner Bestürzung erholt und schafft in diesen 3000 Jahren eine Oppositionsschöpfung böser Geister, welche gleichfalls in drei Klassen sich gliedern, die *Daeva*'s, die *Druj*'s und die *Pairikâ*'s nebst den *Yâtu*'s.

a) Die *Daeva*'s. Entsprechend den Amesha-çpenta's werden sechs oberste Daeva's von Angramainyu geschaffen: 1. *Akomano*, „die böse Gesinnung“; 2. *Indra*, auch in der Form *Andra* vorkommend, der indische Gewittergott, der in Iran zu einem Feuerdämon geworden ist; 3. *Çauru*, Dämon der Ungerechtigkeit und Hartherzigkeit, von unsicherm Ursprung; man will ihn mit dem indischen *Çaru* zusammenbringen, welches bei Grammatikern als ein Beiname des Vishṇu, im Mahâbhâratam als Name eines himmlischen Gandharva vorkommt; 4. *Nâonghaithya*, Dämon des Hochmuts und der Unduldsamkeit, entspricht dem indischen *Nâsatya*, welches im Dual als Beiwort der *Açvin*'s, der indischen Dioskuren, vorkommt; 5. *Tauru* als Gegner des Haurvatât und 6. *Zairica* als Gegner des Ameretât sind die Erreger widrigen Geschmackes der Speisen und Erzeuger der Gifte. — Aufser diesen sechs obersten Dämonen gibt es noch eine Reihe anderer, von denen wir nur den *Aeshma* nennen, welcher oft den genannten als siebenter beigezählt wird; er ist ein Dämon des Zornes und der Rachsucht und hat, wie wir später sehen werden, auch seinen Weg in die Bibel gefunden.

b) Die *Druj*'s, vier weibliche Dämonen, nämlich: *Bûshyançta*, der Schlaf, *Naçu*, die Verwesung, *Agha-doithra*, der böse Blick (das malocchio) und *Jahi*, die Unzucht.

c) Die *Pairika*'s, weibliche Dämonen, welche auf der Erde umherwandeln und durch ihre Schönheit die Männer verführen. Als männliches Gegenstück werden oft mit ihnen zusammen die *Yâtu*'s genannt, entsprechend den indischen Yâtu's, welche schon im Ṛigveda als eine Art Gespenster vorkommen.

Dritter Akt (3000 Jahre). Die im vorigen Akte von Ahuramazda im Himmel hervorgebrachte Idealschöpfung wird nunmehr in den Raum herabgelassen, den sie gegenwärtig einnimmt, und welcher zum künftigen Kampfplatze bestimmt ist. Hier besteht sie während der noch übrigen 3000 Jahre

des Waffenstillstandes unangefochten von den Dämonen unter der Herrschaft zweier mythischer Wesen als Prototypen der Menschenwelt und Tierwelt, des Urmenschen und des Urstiers. Der erstere heifst *Gayo maretan*, „sterbliches Leben“, und drückt durch seinen Namen schon das allgemeine Schicksal der Menschheit aus; der letztere wird *Geus urvan*, „die Seele des Stiers“, genannt, ein Name, welcher, wie es scheint, ihn als die Seele, d. h. das Wesen der Tierheit als solcher und im allgemeinen, bezeichnen soll. Da Angramainyu sich während dieser Zeit noch des Angriffs auf die Geschöpfe des Ahuramazda enthalten mufs, so sucht er wenigstens dessen Schöpfung zu schädigen, indem er auf der Erde unfruchtbare, das gute Ackerland unterbrechende Strecken hervorbringt, den heilsamen Pflanzen giftige, den nützlichen Tieren schädliche entgegenstellt.

Vierter Akt (3000 Jahre). Mit Anbruch dieses Aktes ist der neuntausendjährige Waffenstillstand abgelaufen, und Angramainyu mit seiner Heerschar höllischer Dämonen dringt in die Schöpfung ein. Die erste Untat der Dämonen besteht darin, dafs sie den Gayo maretan und den Geus urvan töten. Klagend schwingt sich die Seele des Urstiers zum Ahuramazda auf und ist fortan im Himmel ein Schutzgeist der Tiere. Aus dem Leibe des Urstiers entstehen 55 Arten von Getreide und 12 Arten heilsamer Pflanzen, aus seinem Samen entstehen zwei Rinder, ein männliches und ein weibliches, und von ihnen werden 272 Arten guter Tiere erzeugt. Was aus den Pflanzen und Tieren wird, welche Ahuramazda im Himmel geschaffen und mit der Schöpfung auf die Erde herabgelassen hatte, erfahren wir nicht. Am nächsten liegt es, anzunehmen, dafs sie das Schicksal des Urstiers teilen und von den Dämonen getötet werden. Auch Gayo maretan, „das sterbliche Leben“, wird von ihnen hingemordet, aber sein Same wird in der Erde 40 Jahre lang aufbewahrt; dann erwächst aus ihm eine Raivasstaude (eine Rhabarberart, Rheum ribes), welche sich zu zwei Stengeln entfaltet, aus denen *Mashya* und *Mashyâna*, Mann und Weib, als die ersten Menschen sich entwickeln. Zu ihnen spricht Ahuramazda (Bundehesh cap. 15): „Seid Menschen, seid die Eltern der Welt; ihr seid von mir vollkommenen

Sinnes als die besten Wesen geschaffen; gesetzliche Werke verrichtet vollkommenen Sinnes, denket gute Gedanken, sprecht gute Reden, tut gute Handlungen, verehret nicht die Daeva's." Aber Mashya und Mashyâna befolgen diese Ermahnung nicht. Nachdem sie in Blätter gekleidet und von Milch und Früchten sich nährend, eine Zeitlang umhergewandert sind, fangen sie an, Fleisch zu essen, den Dämonen zu opfern und sich zu begatten. Sie und ihre Nachkommen stehen 3000 Jahre lang unter dem Einflusse der guten wie der bösen Geister. Die letztern wandeln während dieser Periode noch in körperlicher Gestalt auf der Erde, um die Menschen zu verführen. Ungleich ist das Schicksal der Menschen nach dem Tode, je nachdem sie sich zu den guten oder bösen Geistern gehalten haben. Im Norden von Iran erhebt sich der Götterberg, die *Hara berezaiti* (Pehlevi: Alburz, heute Elburs, mit dem Demavend als höchstem Gipfel); von ihm aus spannt sich über einen Abgrund die Brücke *Cinvat* („die Versammelnde"), welche in das *Garo-nmâna* (Pehlevi: Garôtmân, das Paradies des Ahuramazda, wörtlich die „Wohnstätte der Lobgesänge") führt. Nach dem Tode weilt die Seele noch drei Tage in der Nähe des Leichnams; dann gelangt sie hinauf zur Hara berezaiti und zur Brücke Cinvat, an welcher die drei Totenrichter Mithra, Çraosha und Rashnu sitzen; von ihnen werden die Taten der Seele auf einer grofsen Wage gewogen; überwiegen die guten Taten, so kehrt die Seele zum Garo-nmâna in ihre Fravashi zurück, wo sie bis zum Weltende verbleibt. Überwiegen ihre bösen Werke, so wird sie von der Brücke Cinvat in die Hölle *Daozhangha* (Pehlevi: *dôshâkh*) hinabgestürzt, wo sie die Zeit bis zum Weltende in Qualen verbringt. Sind gute und böse Werke gleichwiegend, so verbleibt die Seele in einer Mittelwelt, ohne Lust und ohne Leid, gleichfalls bis zum Weltende. Überzählige gute Werke können als *opera supererogationis* Freunden und Verwandten angerechnet werden. So tobt der Kampf zwischen Gutem und Bösem mit ungleichem Erfolge 3000 Jahre lang.

Fünfter Akt (3000 Jahre). Um den Menschen den Kampf gegen die Dämonenwelt zu erleichtern, sendet Ahuramazda zu Anfang dieser letzten Weltperiode seinen Propheten

Zarathustra. Er gibt als wirksamste Waffe gegen die bösen Geister den Menschen das Avesta. Von nun an können die Daeva's wenigstens nicht mehr in leiblicher Gestalt auf der Erde wandeln. Ein goldenes Zeitalter beginnt, welchem unter Ardaschir Bâbeghân (oben S. 130 fg.) ein silbernes, unter Chosur Nushirvân ein stählernes und in der mohammedanischen Zeit ein ehernes Zeitalter folgt. Die Welt wird um so schlechter, je weiter das Auftreten des Propheten zurückliegt. Aber ein grofser Aufschwung ist zu erwarten. Zwar Zarathustra ist gestorben, aber sein Same wird in den Wassern des Sees *Kançu* aufbewahrt und gegen die Angriffe der Dämonen von 99999 Fravashi's behütet. In diesem See badet alle tausend Jahre eine reine Jungfrau und gebiert aus dem Samen des Zarathustra einen neuen Propheten. Der erste derselben wird *Ukhshyat-ereta* („wachsen machend das Erhabene", Pehlevi: *Oshedar bâmî*) genannt, und zu seiner Beglaubigung wird die Sonne zehn Tage und Nächte am Himmel stehen bleiben. Er wird dem Avesta eine neue Abteilung zufügen; aber auch in seinem Jahrtausend werden die Daeva's mächtig sein; ein furchtbarer Wolf wird die Menschen quälen, mit dessen endlicher Erlegung die reifsenden Tiere von der Erde schwinden werden, und ein Dämon *Malkosh* wird Schnee und Regen über die Erde bringen, durch welche sie verödet. Abermals nach Ablauf von tausend Jahren wird in derselben Weise ein zweiter Prophet *Ukhshyat-nemo* („wachsen machend die Verehrung", Pehlevi: *Oshedar mâh*) geboren werden, zu dessen Beglaubigung die Sonne zwanzig Tage am Himmel stehen bleibt. In seinem Jahrtausend werden die Menschen einen grofsen Drachen zu bekämpfen haben, nach dessen Überwindung alle Schlangen von der Erde verschwinden werden. Endlich wird nach abermals tausend Jahren aus dem Samen Zarathustras von einer reinen Jungfrau der Prophet geboren werden, zu dessen Beglaubigung die Sonne dreifsig Tage am Himmel stehen bleiben wird, und welcher bestimmt ist, das Weltende herbeizuführen. Er heifst *Çaoshyanç* („der da retten wird", der „Heiland", Pehlevi: *Soshios*). Auf Befehl des Ahuramazda wird Çaoshyanç die Auferstehung aller Toten bewirken; „in jener Zeit wird man vom Geiste der Erde die Gebeine, von dem des Wassers

das Blut, von dem der Pflanzen die Haare, von dem des Feuers die Lebenskraft, welche von ihnen von Anfang an aufgenommen sind, zurückfordern"; alle Menschen werden in der Gestalt wieder auferstehen, die sie bei Lebzeiten hatten, die Ältern vierzigjährig, die Jüngern im Alter von fünfzehn Jahren; an allen werden ihre guten und bösen Taten sichtbar werden Dann wird Çaoshyanç die grofse Weltversammlung *Çatvaçtran* anberaumen, in welcher alle Menschen von Gayo maretan an bis auf die Gegenwart hin erscheinen müssen, und über ihnen wird Çaoshyanç, unterstützt von 15 männlichen und 15 weiblichen Gehilfen, Gericht halten. Ein Stern, der im Bundehesh *Gurzshehr* heifst, wird auf die Erde stürzen, welche erzittern wird wie ein Lamm, wenn der Wolf es ergriffen hat; die Metalle werden von der Hitze zerschmelzen, die Bösen erleiden dadurch schreckliche Qualen, die Guten werden durch das geschmolzene Metall hindurchgehen, als wäre es laue Milch. Dann wird Çaoshyanç die guten und die bösen Menschen scheiden, wie man weifse und schwarze Schafe von einander scheidet. Die Guten gehen in den Himmel des Ahuramazda ein, die Bösen werden zu ihrer Läuterung der Hölle überliefert. Nur drei Tage und drei Nächte dauert ihre Qual, aber sie ist schärfer als alles, was die Menschen seit den 6000 Jahren ihres Bestehens erlitten haben. Allen wird ein Zeichen angeheftet, welches ihre Schmach offenkundig macht, so dafs sie vor Scham und Reue vergehen möchten. Nach drei Tagen ist ihre Sünde gesühnt, und alle, ohne Ausnahme, gehen in den Himmel des Ahuramazda ein. Den Schlufs des Weltdramas bildet die endliche Überwindung der bösen Geister durch die guten; Vohumano bekämpft und vernichtet den Akomano, Asha vahista den Indra, Kshathra vairya den Çauru, Çraosha den Aeshma, usw. Zuletzt bleibt nur noch Angramainyu übrig; er wird von Ahuramazda selbst überwunden und in seine eigene Hölle hinabgestürzt, wo er mit dieser selbst und allen in ihr aufgehäuften Unreinigkeiten verbrennt und für immer zunichte wird.

VI. Die Religion des alten Judentums.

1. Übersicht der Geschichte der Juden vom babylonischen Exil bis zu ihrer Zerstreuung unter die Völker.

Die Hebräer oder, wie sie jetzt, wo wenig mehr als der Stamm Juda übrig war, nach diesem mittels *denominatio a potiori* genannt wurden, die Juden waren nach ihrer Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft über zweihundert Jahre, von 536 bis 332, Untertanen des grofsen, wohlorganisierten und nach liberalen Grundsätzen regierten Perserreiches, und in dieser Zeit des innern Friedens befand sich das arme, gequälte Volk vielleicht besser als lange vorher und als je nachher. Allerdings war der Druck der zweifachen Besteuerung von seiten des Persischen Reiches und der einheimischen Priesterschaft kein geringer, aber die Perser legten der freien Ausübung der Bräuche und dem weitern Ausbau der Satzungen der jüdischen Religion kein Hindernis in den Weg; auch waren die Perserkönige von einem zur Tradition gewordenen Wohlwollen gegen die Juden geleitet: Kyros hatte ihnen die Heimkehr gestattet und wurde dafür vom zweiten Jesaia als ein Messias gefeiert (oben S. 97); Darius (521—485) gab den Juden die Erlaubnis zum Bau des zweiten Tempels, welche widerrufen worden war, zurück (Esra 6,7), so dafs im sechsten Jahre seiner Regierung der Tempelbau vollendet werden konnte; Xerxes war als Ahasverus (entstellt aus *Kshayârsha* = Ξέρξης) aus der Estherlegende den Juden in angenehmer Erinnerung; und sein Nachfolger Artaxerxes I. Longimanus (465—424) hatte nicht nur dem Esra Erlaubnis gegeben, eine weitere Kolonie nach Jerusalem zu führen (458), sondern auch seinen Günstling und Mundschenken, den Nehemia, mit ausgedehnten Vollmachten nach Palästina entsandt (444). Beide wirkten zusammen zur Organisation der jungen Gemeinde, indem sie die Mischehen aufzulösen suchten, die Mauern Jerusalems wieder herstellten und vor allem das Gesetzbuch des zweiten Tempels proklamierten und in feierlicher Sitzung das ganze Volk darauf verpflichteten. Dank der starken Vermehrung der Bevölkerung, sowie einer liberalen Bestimmung

des Deuteronomium (23,8), welche erlaubte, Edomiter und sogar Ägypter in der dritten Generation in die Gemeinde Jahves aufzunehmen, breitete sich das jüdische Volk bald weit über die ihm ursprünglich von den Persern angewiesene Landschaft Judäas aus; es entstanden zahlreiche jüdische Stadtgemeinden, nach Westen zu in Philistäa sowie später, in der griechischen Zeit, nördlich von Samaria in Galiläa und östlich vom Jordan in Peräa. Auch unter den folgenden Perserkönigen, Darius II. Nothus (424—405), Artaxerxes II. Mnemon (405—359), Artaxerxes III. Ochus (359—338), Arses (338—336) und Darius III. Codomannus (336—331), ist wenig von den Juden die Rede, und wenn das glücklichste Volk dasjenige ist, von welchem die Geschichte am wenigsten spricht, so dürfte auf die Geschichte der Juden unter persischer Oberhoheit dieses Wort seine Anwendung finden. Nur einmal treten sie hervor, sofern sie sich an dem Aufstande der Syrer gegen Artaxerxes III. Ochus beteiligten, der von dessen Minister, dem ägyptischen Eunuchen Bagoas, gedämpft wurde, worauf eine Anzahl von ihnen nach Hyrkanien, an das südliche Ufer des Kaspischen Meeres, deportiert wurde. Eine dunkle Erinnerung an diese Episode scheint dem durchaus romanhaften, aller historischen Zusammenhänge spottenden Buche Judith zugrunde zu liegen, in welchem Kap. 12 Bagoas als Hämmling und Diener des Holophernes erscheint.

Dem während der Perserperiode im religiösen Zeremoniell mehr und mehr erstarrenden Judentum erwuchs eine neue und grofse Gefährdung dessen, was ihnen vor allem teuer war, als Alexander der Grofse in drei wuchtigen Schlägen das morsche Perserreich in Trümmer legte, und die überlegene hellenische Kultur anfing, sich über den ganzen Orient zu verbreiten. Unter dem Alexanderzuge selbst hatten, wie es scheint, die Juden nicht erheblich zu leiden; sie waren es schon längst gewohnt, aus der Hand des einen Machthabers in die des andern überzugehen, und da sie, als Alexander 332 Syrien und Ägypten eroberte, nicht wie Tyros und Gaza Widerstand leisteten, so zog das Unwetter vorüber, ohne sie wesentlich zu schädigen. Auch als die blutigen Kampfspiele ausbrachen, von denen Alexander vorausgesagt hatte, dafs sie über seiner

Leiche gefeiert werden würden, als von 323 bis 301 die Feldherren Alexanders das Erbe des grofsen Eroberers, statt es friedlich zu teilen, sich gegenseitig strittig machten, indem jeder nach der Alleinherrschaft strebte, und die andern sich gegen ihn verbündeten, — auch in dieser stürmischen Zeit blieben die Juden verhältnismäfsig in Ruhe. Nachdem der schlimmste Störenfried, Antigonos, durch die Schlacht bei Ipsus 301 beseitigt worden war, und aus den Eroberungen Alexanders drei grofse Reiche, das mazedonische, syrische und ägyptische erstanden waren, gingen die Juden zunächst in den Besitz Ägyptens über und führten noch für ein Jahrhundert (301—198), namentlich unter der weisen und mafsvollen Regierung der drei ersten Ptolemäer, Lagi, Philadelphus und Euergetes, ein erträgliches Dasein. Mögen auch die Berichte über die Entstehung der Septuaginta im Kreise der zur raschen Blüte gelangten jüdischen Kolonie in Alexandria unter besonderer Mitwirkung des Ptolemäus Philadelphus, von denen oben (II, I, S. 462 fg.) die Rede war, weit übertrieben sein, so legen sie doch für die guten Beziehungen der ersten Ptolemäer zu den von ihnen beherrschten Juden hinreichend Zeugnis ab. Unruhigere Zeiten für die Juden begannen, seit der schwache Ptolemäus IV., mit dem Beinamen Philopator, im Volksmunde Tryphon (der Schlemmer) genannt, 221 den Thron der Pharaonen bestiegen hatte, und der kurz vorher auf den syrischen Thron gelangte Antiochus III. die Zeit für gekommen hielt, Palästina wieder an sich zu reifsen. Zwar gelang ihm dies nur vorübergehend, als aber 205 Ptolemäus V. Epiphanes als vierjähriges Kind in Ägypten König geworden war und die Herrscher von Mazedonien und Syrien übereinkamen, Ägypten unter sich zu teilen, gelang es dem Antiochus, den gröfsten Teil Cölesyriens an sich zu reifsen, und mit der Niederlage des ägyptischen Feldherrn Skopas an den Jordanquellen im Jahre 198 ging Palästina definitiv in den Besitz der syrischen Könige über.

Inzwischen hatte der Hellenismus in den bessern Kreisen der jüdischen Bevölkerung, trotz allem Eifer für das Gesetz oder vielleicht gerade als Reaktion gegen denselben, tiefe Wurzeln geschlagen; griechische Literatur und Kunst übten

auch in Jerusalem eine mächtige Anziehungskraft aus; man fing an, den epischen, lyrischen und dramatischen Dichtungen der Griechen vor Genesis, Psalmen und Hiob den Vorzug zu geben, und manche mochten in der Philosophie eines Platon gröfsere Befriedigung finden als in der Religion der Väter. Auch in Äufserlichkeiten suchte man hellenisches Wesen nachzuahmen, hebräische Namen wurden gräzisiert, Matthathia wurde zu Matthaeus, Jonathan zu Jannaeus, Josuah zu Jason, Eljakim zu Alcimus, Sacharja zu Zachaeus, und die vornehme hebräische Jugend suchte es in sportlichen Übungen den Griechen gleichzutun. Diese hellenistischen Neigungen schienen dem zweiten Nachfolger des Antiochus III., dem 175—164 regierenden Antiochus IV. Epiphanes („der Erlauchte", im Volksmunde 'Επιμανής, „der Verrückte", genannt), den Boden hinreichend vorbereitet zu haben, um einen Lieblingswunsch durchzusetzen, indem er kurzerhand beschlofs, die durch ihre hochmütige Exklusivität unter den Völkern Vorderasiens schon lange mifsliebige jüdische Religion aufzuheben und den Kultus Jahves durch den der olympischen Götter zu ersetzen. Ein im Jahre 170 in Jerusalem ausgebrochener Streit zwischen zwei verwandten Familien um die nicht nur angesehene und mächtige, sondern auch lukrative Stelle des Hohenpriesters (welcher in der Regel das Vorrecht hatte, die an den Gesamtstaat abzuführenden Steuern zu pachten und durch Unterpächter eintreiben zu lassen) bot dem König Antiochus eine willkommene Gelegenheit, sich in die internen Angelegenheiten der jüdischen Gemeinde zu mischen. Er erklärte sich gegen beide um das Amt streitende Brüder, Onias und Jason, und für den Menelaus (d. i. Menahem), den Angehörigen einer Seitenlinie, und unterstützte denselben in seinen Ansprüchen, indem er 168 Jerusalem durch ein Heer besetzen und die *Akra* südlich vom Tempelberg zu einer starken Festung ausbauen liefs. Nachdem er sich so zum Herrn der Stadt gemacht hatte, erfolgte im Dezember 168 sein berüchtigtes Edikt, welches die Beschneidung sowie das Feiern des Sabbats und der übrigen jüdischen Feste verbot, die Besitzer des mosaischen Gesetzbuches mit Todesstrafe bedrohte und in der Provinz wie in Jerusalem den Kultus der hellenischen Götter einrichten und

dessen Ausführung durch besondere Aufseher überwachen liefs. Im Tempel zu Jerusalem wurde ein Altar und eine Statue des olympischen Zeus (das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, der „Greuel der Verwüstung“, Daniel 9,27. 11,31. 12,11; 1. Makkab. 1,57. 6,7 — von Jesus Matth. 24,15, vgl. 2. Thessal. 2,4, auf die künftige Zeit bezogen) aufgerichtet. Diese radikale Mafsregel verfehlte nicht nur ihren Zweck, sondern bewirkte das Gegenteil des Beabsichtigten, indem dadurch der Eifer für das Gesetz der Väter neu entflammte, und in allen Teilen der jüdischen Provinzen die Vorboten eines allgemeinen Aufstandes sich ankündigten. Zum Ausbruch kam derselbe in Modin unweit Lydda in der Nähe des Meeres, wo der Priester Matthathias, ein Urenkel des *Chasmonai*, daher sein Geschlecht als das der *Hasmonäer* bezeichnet wird, sich gegen den Befehl des königlichen Abgesandten auflehnte, denselben erschlug und mit einer Schar Treugesinnter ins Gebirge flüchtete, wo sich bald ein Heer um ihn sammelte. Mit Hilfe desselben stellte er in den einzelnen Ortschaften die jüdische Religion wieder her, die heidnischen Altäre wurden zerstört, die Kinder beschnitten und die Heiden, wie auch die ihre Gesinnung teilenden Juden, ohne Schonung verfolgt. Als Matthathias 166 starb, überliefs er die Fortsetzung des Werkes seinen fünf Söhnen, Johannes, Simon, Judas, Eleazar und Jonathan, unter denen Simon durch Weisheit, Judas durch Tapferkeit, Jonathan durch staatsmännische Klugheit sich auszeichneten. Den Oberbefehl übernahm zunächst Judas mit dem Beinamen *Maqqabî*, „der Hämmerer“ (von *maqqabâh*, der Hammer), nach welchem das ganze Geschlecht als das der *Makkabäer* bezeichnet wird. Viermal gelang es ihm in den folgenden Jahren, die gegen ihn gesandten syrischen Heerhaufen zurückzuwerfen, er besetzte Jerusalem bis auf die in den Händen der Syrer bleibende Akra und stellte Ende 165 den drei Jahre lang unterbrochen gewesenen Opferdienst im Tempel wieder her. Sodann wandten sich die Brüder, Simon nach Galiläa und Judas nach dem Ostjordanlande, um den von der umwohnenden Bevölkerung angefeindeten Juden Hilfe zu bringen und sie sämtlich mit ihren Familien nach Jerusalem überzuführen. Weniger glücklich war Judas, als, nach dem im fernen Osten 164 erfolgten

Tode des Antiochus IV., der Reichsverweser Lysias mit dem neunjährigen Antiochus V. heranrückte; Judas wurde geschlagen, die auf dem Tempelberg belagerten Juden mufsten sich ergeben, und die Befestigungen des Tempelberges wurden geschleift. Lysias zog ab, nachdem er den Juden freie Ausübung ihrer Religion bewilligt hatte, ohne dafs es ihm gelang, den Menelaus wieder in das Hohepriesteramt einzusetzen. Bald darauf wurden Lysias und sein Mündel Antiochus durch den Seleuciden Demetrius gestürzt, welcher vergebens versuchte, den Alcimus, einen legitimen Abkömmling der alten Hohenpriesterfamilie, gegenüber den Ansprüchen der Makkabäer auf das Hohepriestertum in dieses Amt einzusetzen. Noch einmal errang Judas gegen den von Demetrius entsandten Nikanor 161 bei *Adasa* einen glänzenden Sieg; als aber im folgenden Jahre Bacchides mit einem grofsen Heere erschien und das entmutigte Heer des Judas ihn bis auf 800 Getreue verliefs, warf er sich mit diesen dem weit überlegenen Heere des Feindes entgegen und starb im Kampfe bei *Elasa* den Heldentod (160). Sein Leib wurde zu Modin im Erbbegräbnis der Familie bestattet; er hatte erreicht, dafs die Freiheit der Juden in Ausübung ihrer Religion von den syrischen Nachbarn nicht mehr angetastet wurde.

Während nunmehr in Jerusalem Alcimus infolge des von Bacchides über Judas erfochtenen Sieges wieder als Hoherpriester eingesetzt wurde, sammelten sich in der Wüste Thekoa (südlich von Bethlehem) die Anhänger des Judas um seinen Bruder Jonathan, welcher seinem gefallenen Bruder nicht an religiöser Begeisterung, vielleicht auch nicht an löwenmäfsiger Tapferkeit gleichkam, dafür aber mit diplomatischer Klugheit die fortwährenden Wirren und Thronstreitigkeiten im Seleucidenreiche zu benutzen wufste, um die Herrschaft seiner Familie zu befestigen. Als der legitime Hohepriester Alcimus 159 gestorben war und sein Amt mehrere Jahre vakant blieb, war es für Jonathan das nächste Ziel seines Ehrgeizes, Hoherpriester zu werden. Von Demetrius I., der ihm erlaubt hatte, ein Heer zu werben, in Jerusalem einzuziehen und den Tempelberg zu befestigen (während die Akra nach wie vor von den Syrern besetzt gehalten wurde), wandte

sich Jonathan dem Prätendenten Balas Alexander zu, der ihn 153 zum Hohenpriester und, nachdem Demetrius im Kampfe gefallen war, 150 auch zum Meridarchen ernannte. In den folgenden Jahren kämpfte er für Balas gegen den als Rächer seines Vaters auftretenden Demetrius II. und setzte diesen Kampf auch noch fort, nachdem Balas von Ägypten im Stich gelassen und in Arabien ermordet worden war. Jonathan begann, auch die Akra, den letzten Hort der für das legitime Königtum eintretenden Partei, zu belagern, wurde von Demetrius II. aufgefordert, sich darüber zu rechtfertigen, und wagte es, im Vertrauen auf seine Unentbehrlichkeit, sich dem Könige zu stellen. Auf das Versprechen hin, die Akra nicht weiter zu belagern und den jährlichen Tribut von 300 Talenten zu zahlen, wurde er von Demetrius als Freund angenommen, in seinem Amte als Hoherpriester und Meridarch bestätigt und erlangte von ihm einen Zuwachs seines Gebietes in Samaria. Nachdem aber Tryphon, ein ehemaliger Offizier des Balas, für dessen Sohn, Antiochus VI., eingetreten war, einen grofsen Teil des Heeres für sich gewonnen und sogar die Hauptstadt Antiochien eingenommen hatte, fand es Jonathan opportun, den Demetrius zu verlassen und sich dem neuen Machthaber anzuschliefsen. Im Verein mit seinem Bruder Simon säuberte er Palästina von den Anhängern des Demetrius, schnitt die diesem getreue Besatzung der Akra durch Errichtung einer Mauer ab, befestigte mehrere Städte und erregte dadurch das Mifstrauen des Tryphon. Dieser rückte mit einem Heer in Palästina ein und nahm durch List den Jonathan gefangen. Vergebens sandte Simon das Lösegeld für seinen Bruder zugleich mit dessen Söhnen als Geiseln, Jonathan wurde von Tryphon in Haft behalten und im Jahre 143 hingerichtet.

Jetzt übernahm sein älterer Bruder Simon den Oberbefehl; er setzte das Werk seines Bruders fort, indem er Jerusalem wie auch mehrere Städte in der Provinz befestigte und 141 auch die Akra, das letzte Bollwerk der Seleuciden, zu Fall brachte. Von dem sich in Seleucia behauptenden, übrigens aber ziemlich machtlosen Demetrius II. liefs er sich in seinen Rechten als Hoherpriester und Meridarch bestätigen

und regierte in Frieden noch bis 135, wo er von seinem eigenen, in Jericho residierenden Schwiegersohn Ptolemäus ermordet wurde.

Sein Sohn und Nachfolger Johannes Hyrkanus (135—104) fand eine schwierige Situation vor. In Syrien hatte nach Gefangennahme des Demetrius II. durch die Parther dessen Bruder Antiochus VII. Sidetes die Regierung an sich gerissen und versuchte, seine Hoheitsrechte über die Juden wieder geltend zu machen. Als er Widerstand fand, eroberte er Jerusalem und zwang den Hyrkanus, die Befestigungen der Stadt zu schleifen, die Waffen auszuliefern und die neuerworbenen Städte dem Syrer zinspflichtig zu machen. Nachdem aber Antiochus Sidetes in einem Feldzug gegen die Parther 129 umgekommen war, gewann Hyrkanus wieder freie Hand und benutzte die während der folgenden Jahre im syrischen Reiche herrschende Anarchie, um sich wieder unabhängig zu machen, Jerusalem neu zu befestigen und mit Hilfe eines Söldnerheeres das Reich Davids in vollem Umfange wiederherzustellen. Es gelang ihm, Idumäa zu erobern und seine Bewohner zur Annahme der jüdischen Religion zu zwingen. Gröfseren Schwierigkeiten begegnete er bei der Belagerung Samarias durch das Eingreifen eines neunten Antiochus, bis dieser auf Geheifs der Römer, mit welchen schon Simon ein Bündnis geschlossen hatte, davon abstehen mufste, die Juden zu bedrängen, worauf Hyrkanus Samaria eroberte und zu einem Steinhaufen machte, wie es vordem von Micha (1,6) geweissagt worden war. Diese Erfolge erklären die Glorie, mit welcher spätere Zeiten die Regierung des Johannes Hyrkanus umgeben haben.

Nach der nur einjährigen Regierung seines ältesten Sohnes Aristobulos (104—103), welcher als erster den Königstitel annahm, das Gebiet nach Norden zu erweiterte, das Griechentum begünstigte und gegen seine Familie gewütet haben soll, folgte dessen Bruder Alexander Jannäus (103—76), welcher die Witwe seines Bruders Salōme (Salma) heiratete und nach einem unglücklichen Kriege gegen Ptolemäus von Ägypten, dessen schlimmste Folgen nur durch das Eingreifen von dessen Mutter Kleopatra abgewandt wurden, mit besserem Erfolge im Ostjordanland und in Philistäa erobernd vordrang. Seine

kriegerischen Neigungen brachten ihn in Konflikt mit der Partei der Pharisäer, denen sein Gebaren nicht hohepriesterlich genug erschien, und als er nach einem unglücklichen Kriege gegen Arabien ohne Heer zurückkehrte, erhob sich gegen ihn ein Aufstand, zu dessen vergeblicher Dämpfung er so viele Grausamkeiten verübte, dafs die Gegenpartei den Demetrius III. herbeirief und mit seiner Hilfe den Jannäus vertrieb. Der Anhänglichkeit des Volkes an die Familie der Hasmonäer und dem Hafs gegen die Syrer hatte er es zu verdanken, dafs sich wieder ein Heer um ihn sammelte, mit Hilfe dessen er gegen die Gegner wütete und den Aufstand niederwarf. Unglückliche Kriege gegen Antiochus XII. und den Araberfürsten Arĕtas beschäftigten ihn in den folgenden Jahren; glücklicher waren seine Eroberungen im Ostjordanlande, die ihm die Gunst des Volkes wieder zuwandten. Infolge seines ungeregelten Lebens erkrankte er, unternahm dessenungeachtet nochmals einen Kriegszug in das Ostjordanland und starb während der Belagerung von Ragaba im Jahre 76 a. C.

Ihm folgte in der Regierung seine Gemahlin Salome Alexandra (76—67), welche ihren ältesten Sohn Hyrkanus II. zum Hohenpriester machte und während ihrer mit Umsicht geführten und ohne wesentliche Konflikte nach aufsen verlaufenden Regierung sich ganz und gar auf die Partei der Pharisäer stützte. Diese benutzten ihren Einflufs dazu, nicht nur in der Gerusia ihrer Partei das Übergewicht zu verschaffen und die Sadducäer in ihr zurückzudrängen, sondern auch die Gegenpartei grausam zu verfolgen. An die Spitze der letztern stellte sich Aristobulos, der zweite Sohn der Königin, und war im Begriffe, einen Aufstand zu erregen, als Salome im Alter von 73 Jahren starb.

Nach dem Tode der Mutter erfolgte der Zusammenstofs zwischen beiden Brüdern; der schwache und träge Hyrkanus wurde von seinem jüngern, tatkräftigen Bruder Aristobulos bei Jericho besiegt, in Jerusalem belagert, mufste sich ergeben und dem Bruder Hohepriestertum und Königswürde abtreten, während er seine Einkünfte ungeschmälert behielt. Hiermit wäre die Angelegenheit des Hyrkanus erledigt gewesen, hätte ihn nicht sein Freund und Ratgeber, der ehr-

geizige Idumäer Antipater (Ἀντίπατρος, Ἀντίπας) zum Widerstande aufgereizt; beide flohen zu Aretas, welcher den Aristobul besiegte und auf dem Tempelberg belagerte.

Inzwischen war Cn. Pompejus nach seinem glücklichen Zug gegen die Seeräuber 66 mit dem Oberbefehl über Asien betraut worden, hatte den Mithridates besiegt, dessen Schwiegersohn Tigranes unterworfen, durch Absetzung des letzten Seleuciden, Antiochus XIII. Asiaticus, Syrien definitiv zur römischen Provinz gemacht (65) und, während er selbst noch im Norden beschäftigt war, den Scaurus nach Palästina vorausgeschickt. Beide hasmonäische Brüder warben durch gleiche Geldangebote um die Gunst des Scaurus, welcher dem Aristobul, weil er ihn für den zahlungsfähigern hielt, den Vorzug gab und den Aretas zwang, die Belagerung des Tempelbergs aufzuheben und, von Aristobul verfolgt, in sein Land zurückzukehren. Im Frühjahr 63 erschien Pompejus selbst in Damaskus; von beiden Königssöhnen wurde er, der römische Bürger, um Entscheidung über ihr Herrscherrecht angegangen, während eine dritte Partei den Pompejus um Beseitigung beider und Wiederherstellung der alten Theokratie bat. Pompejus verschob seine Entscheidung, um gegen Aretas den Nabatäer zu ziehen, zog es aber dann vor, zunächst den Aristobul, der sich in Unfrieden von ihm getrennt hatte, zum Gehorsam zu zwingen. Zögernd unterwarf sich Aristobulos und begab sich, als Pompejus gegen Jerusalem heranrückte, in dessen Lager mit dem Anerbieten, die Stadt nebst einem Tribut zu übergeben. Beides wurde von den Bewohnern Jerusalems verweigert. Pompejus behielt den Aristobulos in Haft und forderte Jerusalem zur Übergabe auf. Die Anhänger des Hyrkanus öffneten ihm die Tore, aber die des Aristobulos verschanzten sich auf dem stark befestigten Tempelberg. Nach dreimonatiger Belagerung nahm Pompejus denselben ein, betrat zum Entsetzen der Frommen sogar das Allerheiligste, ohne jedoch die Schätze des Tempels anzutasten, bestätigte den Hyrkanus als Hohenpriester, entzog ihm aber die Königswürde und große Teile seines Gebietes, namentlich an der Küste, im Norden und jenseits des Jordan, welche der römischen Provinz Syrien einverleibt wurden. Als Legat derselben ließ Pompejus den Scaurus zurück, nahm

den Aristobulos und seine Familie, darunter seine beiden Söhne Alexander und Antigonos, gefangen mit nach Rom, und feierte dort 61 einen glänzenden Triumphzug, bei welchem der König der Juden und Nachkomme der glorreichen Makkabäer als Gefangener vor dem Triumphwagen einherschreiten mufste.

Nach dem Eingreifen des Pompejus stand das jüdische Land unter römischen Statthaltern; einige durch Alexander und seinen Vater Aristobul nach ihrer Flucht aus Rom erregte Aufstände wurden durch Gabinius 57—55 mit leichter Mühe unterdrückt und hatten nur zur Folge, dafs Hyrkanus noch strenger als bisher auf das Hohepriesteramt beschränkt wurde und jeden Einflufs auf die Politik verlor, während Aristobulos zum zweiten Male in Gefangenschaft nach Rom abgeführt wurde. Die Bedrückungen des Gabinius wurden noch überboten durch seinen Nachfolger Crassus, welcher im Jahre 54 die von Pompejus verschonten Tempelschätze plünderte, aber im folgenden Jahre bei einem Feldzug gegen die Parther ums Leben kam. Als 49 der Bürgerkrieg zwischen Cäsar und Pompejus ausbrach, wurde Aristobulos, den Cäsar freiliefs, um ihn gegen die Pompejaner zu verwenden, in Rom vergiftet, während sein Sohn Alexander auf Anordnung des Pompejus in Antiochien enthauptet wurde. Von den Hasmonäern waren nur noch Antigonos, der zweite Sohn des Aristobulos, und der alte Hyrkanus übrig, welcher ganz und gar unter dem Einflusse seines Ratgebers Antipater stand. Dieser trat nach der Schlacht von Pharsalus sofort für Cäsar ein und leistete ihm bei der Eroberung Ägyptens wichtige Hilfe, während Hyrkan seinen geistlichen Einflufs verwendete, um die ägyptischen Juden günstig für Cäsar zu stimmen. Zum Danke dafür bestätigte Cäsar, 47 aus Ägypten zurückkehrend, den Hyrkan nicht nur in seinem Amte als Hoherpriester, sondern gab ihm auch die weltliche Herrschaft als Ethnarch zurück; zugleich erlaubte er den Wiederaufbau der Mauern Jerusalems und stellte die Herrschaft des Hyrkan über das als Seehafen wichtige Joppe und andere Städte wieder her. Antipater wurde zum Prokurator von Judäa ernannt und benutzte seinen Einflufs, um seine beiden Söhne zu Statt-

haltern (στρατηγοί), den Phasael über Jerusalem, den Herodes über Galiläa, zu setzen. Seine Energie betätigte Herodes, indem er den Räuber Ezechias und seine Gesellen hinrichtete. Vom Synedrium dafür zur Verantwortung gezogen, erschien er mit einem Heere vor Jerusalem, fand es aber doch geraten, sich seiner Verurteilung durch Rückkehr nach Galiläa zu entziehen.

Kein Ereignis seit dem Tode Alexanders des Grofsen hatte so erschütternd auf die ganze Weltlage gewirkt, wie die am 15. März 44 verübte Ermordung Cäsars, des edelmütigen Beschützers der Juden. In den nächsten Jahren hatten sie keine andere Wahl, als sich mit schnellem Wechsel der Parteistellung dem jedesmaligen Machthaber anzuschliefsen, zunächst dem Cassius und sodann dem Antonius, wie später wieder dem Octavianus. Cassius war 43 nach Syrien gekommen und brachte die Kosten für den Unterhalt seines grofsen Heeres durch eine schwere Besteuerung der syrischen Bevölkerung, wie denn auch der Juden, auf, wobei ihm Antipater und Herodes wertvolle und nicht unvergoltene Dienste leisteten. Noch im selben Jahre starb Antipater durch das Gift des ehrgeizigen Malichus, und dieser durch die von Herodes, um den Tod seines Vaters zu rächen, gedungenen Meuchelmörder. Völlige Anarchie herrschte in Syrien, als Cassius die Provinz verlassen hatte, um sich mit Brutus zu vereinigen und dem Heere des Antonius und Octavianus entgegenzustellen. Nachdem Cassius bei Philippi 42 seinen Tod gefunden hatte, rückte Antonius in Syrien ein. Sein schwelgerisches Leben legte der Provinz abermals schwere Lasten auf, aber gegen die Brüder Phasael und Herodes erwies er sich, eingedenk der Gastfreundschaft mit ihrem Vater, freundlich und ernannte sie, ohne auf die Anschuldigungen der Juden gegen sie zu achten, zu Tetrarchen des jüdischen Gebietes. Eine Wendung ihrer Lage brachte das Jahr 40, in welchem, während Antonius bei Kleopatra weilte, die Parther in die Provinz Syrien einbrachen, für Antigonos, der als allein noch übriger Sohn des Aristobulos das Königtum beanspruchte, Partei nahmen, und die Häupter der Gegenpartei, Phasael und Herodes mit dem alten Hyrkanus, zur Schlichtung des Streites in ihr Lager luden. Hier wurden durch Antigonos dem Hyrkanus die Ohren abgeschnitten,

um ihn zum Hohenpriesteramt unfähig zu machen, Phasael verzweifelte und starb durch Selbstmord, Hyrkanus aber wurde gefangen nach Babylonien geführt und Antigonos zum König der Juden von Gnaden der Parther erklärt, während Herodes dem Handel mifstraut und sich selbst nebst seiner Familie durch die Flucht in Sicherheit gebracht hatte. Er selbst begab sich nach Rom und wurde dort 40 a. C. auf Betreiben des Antonius und unter Zustimmung des Octavian in feierlicher Senatssitzung zum Könige der Juden ernannt. Mit ihm begann die Dynastie der Idumäer, während, als letzter Hasmonäer, Antigonos mit Hilfe der Parther noch als Hoherpriester und König in Jerusalem herrschte. Gegen ihn mufste Herodes in den ersten drei Jahren seiner Regierung kämpfen und sein ihm von den Römern verliehenes Reich mit deren Hilfe erst erobern. Er kehrte nach Palästina zurück, machte dem Räuberwesen in Galiläa mit kräftiger Hand ein Ende und ging dazu über, nach Vertreibung der Parther durch die Römer, mit Hilfe der letztern den Antigonos in Jerusalem zu belagern. Nach vieler Mühe gelang 37 die Einnahme der Stadt, Antigonos wurde von den Römern nach Antiochien abgeführt und dort als der letzte König aus dem berühmten Geschlechte der Hasmonäer auf Betreiben des Herodes von den Römern enthauptet. Schon während der Belagerung hatte sich Herodes in Samaria mit Mariamme vermählt; sie war eine Tochter der Alexandra und Enkelin der beiden Könige, welche so lange um die Herrschaft gestritten hatten, des 49 in Rom vergifteten Aristobulos und des noch immer in Babylon von den Parthern gefangen gehaltenen Hyrkanus II. Im Jahre 36 bewirkte Herodes dessen Freilassung und ehrte ihn wie einen Vater. Sechs Jahre später aber schöpfte er Verdacht gegen ihn und liefs den achtzigjährigen Greis, angeblich auf Grund eines Richterspruchs des Synedriums, hinrichten. Die Hohepriesterwürde hatte er im Jahre 35 seinem Schwager Aristobul übertragen, als sich diesem aber die Gunst des Volkes zuwandte, wurde er bald darauf auf Veranlassung des Herodes bei einem Feste in Jericho ertränkt. Herodes wurde von Antonius zur Verantwortung gefordert, aber in Gnaden entlassen und mufste sich nur eine Verkürzung seines Gebietes zugunsten der Kleo-

patra gefallen lassen. Als bald darauf der Konflikt zwischen Antonius und Octavian ausbrach, blieb es dem Herodes erspart, sich offen für einen von beiden zu erklären, da er während dieser Zeit mit einem Kriege in Arabien beschäftigt war.

Nach der Schlacht von Actium und dem Tode des Antonius wurde Herodes von Octavian nach Rhodus vorgeladen und stellte sich ein, nachdem er seine Gattin Mariamme und deren Mutter Alexandra nach Alexandreion in Obhut gegeben hatte mit der Weisung, falls er nicht lebend zurückkehren werde, beide zu töten. Wider Erwarten wurde er von Octavian-Augustus gnädig empfangen und sogar noch mit Jericho beschenkt. Nach seiner Rückkehr liefs er, durch Verleumdungen aufgereizt und von Eifersucht gequält, Mariamme hinrichten, verfiel aber bald darauf aus Reue über diese Tat in eine schwere Krankheit, und als Mariammes Mutter, Alexandra, diese Gelegenheit benutzen wollte, um sich in Besitz von Jerusalem zu setzen, liefs er auch diese töten (28 a. C.). Seine beiden Söhne von der Mariamme hatte er in Rom erziehen lassen; als sie ihm aber nach ihrer Rückkehr, teils durch ihr Auftreten, teils durch die Intrigen des Antipater, eines Sohnes des Herodes aus einer frühern Ehe, verdächtig wurden, liefs er sie gefangen nehmen und 7 a. C. erdrosseln. Antipater wurde zum Thronerben ernannt und nach Rom geschickt, um das Testament des Vaters durch Augustus bestätigen zu lassen. Inzwischen wurde es dem Herodes hinterbracht, dafs Antipater ihm durch Gift nach dem Leben trachtete. Herodes liefs ihn nach seiner Rückkehr gefangen nehmen, verfiel in eine schwere Krankheit und verfügte, durch weitere Hinterbringungen veranlafst, seine Hinrichtung. Fünf Tage darauf starb Herodes selbst (4 a. C.). Infolge der erwähnten Tatsachen lebte sein Bild im Volke fort als das eines argwöhnischen und grausamen Tyrannen, und so wird es begreiflich, wie im Kreise der ersten Christen die völlig grundlose Sage vom Bethlehemitischen Kindermorde sich bilden konnte. Übrigens fehlt es im Charakterbilde des Herodes auch nicht an sympathischen Zügen, welche seine Untaten, wenn auch nicht ausgleichen, so doch in milderm Lichte erscheinen lassen. Er war, wie so häufig die Semiten, von einem starken Familiensinn

beseelt, trug nicht nur für Weib und Kind, sondern auch für Geschwister und entferntere Verwandte Fürsorge, und wies ihnen allen in seinem prächtigen, im Norden der Oberstadt erbauten Palaste Wohnungen an; aber gerade dieses enge Zusammenwohnen veranlafste zahlreiche Intrigen und Verleumdungen, denen Herodes ein nur allzu williges Ohr lieh, wodurch er sich zu Taten fortreifsen liefs, die er bald darauf bitter bereute. Als Emporkömmling und Ausländer war er eifrig bemüht, die Gunst seines Volkes zu gewinnen und es mit der neuen Ordnung der Dinge auszusöhnen, traf bei der in den Jahren 25—23 herrschenden Hungersnot umfassende und zweckmäfsige Mafsregeln, um das Elend zu lindern, und zeigte sich innerhalb seines Landes und weit über dessen Grenzen hinaus als freigebiger, zu Wohltaten geneigter Herrscher. Insbesondere war er bestrebt, Jerusalem durch prächtige Bauten zu verschönern, und versuchte vergebens den Unwillen des an der Erbauung eines Theaters, Zirkus und Hippodroms Anstofs nehmenden Volkes dadurch zu versöhnen, dafs er den alten Tempel des Serubabel, der unter den umgebenden Prachtbauten zurücktrat, einem Umbau unterwarf, der wohl eher ein Neubau genannt werden kann, und von dem ein Sprichwort sagte: „Wer nicht den Tempel des Herodes gesehen, hat nie etwas Schönes gesehen.“ Wenn man schliefslich dem Herodes seine unwürdige Schmeichelei gegenüber den römischen Grofsen, einem Antonius, Augustus, Agrippa, zum Vorwurf macht, so ist doch zu bedenken, dafs diese Unterwürfigkeit eines der Mittel war, durch welche es dem Herodes gelang, in einer äufserst schwierigen Zeit seinem Volke, von unerheblichen Störungen abgesehen, während seiner langen Regierung die Segnungen des Friedens zu erhalten.

Kaum war Herodes verschieden, als es überall im Lande zu gären anfing, während die drei Söhne des Herodes, Archelaus, Herodes Antipas und Philippus, in Rom vor Augustus ihre Ansprüche geltend machten, und eine Deputation der Juden den Kaiser ersuchte, keinen Herodianer zum Herrscher zu machen und den Juden zu erlauben, unter römischer Oberhoheit nach eigenen Gesetzen zu leben. Nach längerm Bedenken bestimmte Augustus, dafs Archelaus, nicht als König

sondern als Ethnarch, Idumäa, Judäa und Samaria, Antipas als Tetrarch Galiläa und Peräa (den Landstrich östlich vom Jordan und dem Toten Meere) und Philippus, gleichfalls als Tetrarch, die nördlich davon gelegenen Landstriche Batanäa, Trachonitis und Auranitis erhalten sollten. Die Einkünfte des Archelaus aus seinem Lande betrugen 600, die des Antipas 200, die des Philippus 100 Talente.

Im Gegensatze zu seinen Brüdern führte Philippus (4 a. C. bis 33 p. C.) in seinem kleinen Lande eine milde und gerechte Regierung. Er war ein Freund der Römer und nannte zwei neugegründete Städte ihnen zu Ehren Cäsarea Philippi (an den Jordanquellen) und Julias (nördlich vom See Genezareth). Er starb nach einer friedlichen Regierung 33 p. C.; sein Gebiet wurde zur Provinz Syrien geschlagen, bis es Caligula vier Jahre später dem Agrippa schenkte.

Sehr. verschieden von seinem Bruder Philippus und vielmehr an tyrannischen Gelüsten seinem Vater ähnlich war der andere Tetrarch, Herodes Antipas (4 a. C. bis 39 p. C.). Ihm war das fruchtbare und schöne Galiläa nebst dem durch die syrische Dekapolis davon getrennt liegenden Peräa zugefallen. Teils zu seiner Sicherheit, teils aus Herodianischer Prachtliebe erneuerte und befestigte er mehrere Städte, wie namentlich das von Varus zerstörte Sepphoris in Galiläa und die, zur Ehre der Kaiserin, Livias, später Julias, genannte Stadt Betharamphtha in Peräa unweit der Mündung des Jordan in das Tote Meer. Dem Kaiser Tiberius zu Ehren wurde von ihm Tiberias an der Westküste des Sees Genezareth gegründet, grofsenteils mit nicht-jüdischen Bewohnern bevölkert und zur Landeshauptstadt erhoben. Bei einem Besuche, den er seinem (in der Bibel Philippus genannten) Stiefbruder Herodes, welcher keinen Teil an der Herrschaft erhalten hatte, abstattete, lernte er dessen Gemahlin Herodias, Tochter des 7 a. C. hingerichteten Aristobul und Schwester des spätern Königs Agrippa, kennen, trennte sich von seiner bisherigen Gemahlin, einer Tochter des arabischen Fürsten Aretas, und heiratete die Herodias, welche ihre unerwachsene Tochter Salome, spätere Gemahlin des Tetrarchen Philippus, mit sich brachte. Die Gefangennahme und Hinrichtung Johannes des Täufers (nach

dem Bericht des Josephus in Machärūs, einer Festung östlich vom Toten Meere) wird von den Evangelien aus einem Racheakt der Herodias, von Josephus aus der Furcht des Herodes erklärt, der neue Prophet könnte durch seinen Anhang einen dem Staate gefährlichen Aufstand erregen. Ob Herodes, wie die Evangelien erzählen, schon in Galiläa auch auf Jesum, dessen Landesherr er war, aufmerksam geworden sei und ihn später nach seiner Gefangennahme in Jerusalem persönlich kennen gelernt habe, mag dahingestellt bleiben. Im Jahre 36 kam es zwischen Herodes und dem Araberfürsten Aretas, dessen Tochter Herodes um der Herodias willen verstofsen hatte, aus diesem Grunde und wegen Grenzstreitigkeiten zum Kriege. Herodes wurde besiegt und verklagte den Aretas beim Kaiser Tiberius. Dieser gab dem syrischen Legaten Vitellius Befehl, den Aretas lebendig oder tot in seine Hand zu bringen. Vitellius war im Begriffe, diesen unwillkommenen Befehl auszuführen, da traf die Nachricht vom Tode des Tiberius ein, und der Rachezug gegen Aretas unterblieb. Nachdem Caligula seinen Freund Agrippa aus dem Kerker, in welchen Tiberius ihn geworfen hatte, erhoben und kurzerhand zum König über das vordem dem Philippus gehörende Gebiet gemacht hatte, trieb Herodias ihren Gatten an, auch für sich den Königstitel zu erbitten. Beide begaben sich nach Baiä zu Caligula, wo jedoch auch ein Gesandter Agrippas eintraf und den Antipas verräterischer Machinationen beschuldigte. Die Folge war, dafs Caligula den Antipas nach Lugdunum in Gallien, wohin ihm auch Herodias freiwillig folgte, verbannte und dessen Gebiet gleichfalls dem Agrippa zusprach.

Ein ähnliches Schicksal hatte schon lange vorher der zum Ethnarchen von Idumäa, Judäa und Samaria ernannte Archelaus (4 a. C. bis 6 p. C.) erfahren. Ihm war die schwierige Aufgabe zugefallen, die unruhige jüdische Bevölkerung im Zaume zu halten, und er zeigte sich dieser Aufgabe in keiner Weise gewachsen. Seine Ehe mit der Glaphyra war ungesetzlich und erregte grofsen Anstofs. Wie schon von seinem Vater Herodes, wurden auch von ihm Hohepriester willkürlich ernannt und abgesetzt, und so verhafst hatte er sich bei der Bevölkerung gemacht, dafs neun Jahre nach

seinem Regierungsantritt eine jüdische Gesandtschaft vor Augustus erschien mit der Bitte, den Archelaus seiner Herrschaft zu entheben. Der Kaiser fand die Beschwerden begründet und verbannte den Archelaus nach Vienna in Gallien. Sein Gebiet wurde weiterhin durch römische Prokuratoren aus dem Ritterstande verwaltet, welche in schwierigen Fällen auf die Unterstützung des Legaten der Provinz Syrien angewiesen waren, im übrigen aber ihm gegenüber eine selbständige Stellung einnahmen. Ihre Residenz war für gewöhnlich Cäsarea, von wo sie zu den Festen nach Jerusalem zu kommen und im Palast des Herodes Wohnung zu nehmen pflegten. Sieben dieser *procuratores* (ἡγεμόνες, ἐπίτροποι, ἔπαρχοι) regierten 6—41 p. C. über Judäa. Der bekannteste ist der unter Tiberius von 26 bis 36 in Judäa und Samaria regierende Pontius Pilatus, welchem in einem Briefe Agrippas bei Philo (Legatio ad Cajum § 38) unbeugsame Härte, Bestechlichkeit und Grausamkeit nachgesagt werden. Ganz zutreffend wird diese Charakteristik nicht sein, denn wiederholte Versuche des Pilatus, die Kaiserbilder und Schilder mit des Kaisers Namen gegen das Gesetz in Jerusalem einzuführen, stiefsen auf einen so heftigen Widerstand, dafs Pilatus von seinem Unterfangen abstand und nur bei der wohltätigen, allerdings aus dem Tempelschatz zu bestreitenden Einrichtung einer Wasserleitung sich durch keinen Einspruch der Juden umstimmen liefs. Sein gewaltsames Auftreten bei einer harmlosen Prozession in Samaria veranlafste das Eingreifen des Syrien verwaltenden Legaten Vitellius, welcher den Pilatus zu seiner Verantwortung nach Rom schickte und durch einen andern Prokurator ersetzte. Drei Jahre später wurden Judäa und Samaria dem Reiche des Agrippa zugefügt.

Dieser Agrippa I., geboren 10 a. C. als Sohn des von seinem Vater hingerichteten Aristobulos und Bruder der erwähnten Herodias, hatte, verschwenderisch und verschuldet wie er war, schon ein abenteuerliches Leben hinter sich, als er wegen einer unvorsichtigen Äufserung von Tiberius zu Rom ins Gefängnis geworfen wurde, woraus ihn sechs Monate später, sogleich nach dem Tode des Tiberius, Caligula, sein Freund und der Kumpan seiner Freuden, befreite, die eiserne Kette mit

einer gleich schweren goldenen vertauschte und ihn kurzerhand zum König über das durch den Tod des Philippus erledigte Gebiet ernannte (37 p. C.). Als seine Schwester Herodias, wie schon erwähnt, ihren Gatten Antipas veranlafst hatte, nach Rom zu reisen, um auch für sich den Königstitel zu erbitten, liefs Agrippa beim Kaiser seinen Schwager anschwärzen, so dafs dieser nach Lugdunum verbannt und sein Gebiet dem Agrippa geschenkt wurde (39 p. C.). Als dann nach Caligulas Ermordung Claudius auf Zureden des Agrippa den Thron bestieg, fügte er zum Dank für die geleisteten Dienste dem Gebiete des Agrippa die bis dahin von Prokuratoren verwalteten Gebiete Judäa und Samaria zu (41 p. C.), so dafs dieser nochmals das ganze Gebiet seines Grofsvaters Herodes unter seinem Scepter vereinigte. Er wufste die Neigungen des Volkes dadurch zu gewinnen, dafs er, im Gegensatze gegen sein früheres Leben, eine streng jüdische Frömmigkeit ostentativ zur Schau trug, die von Caligula geschenkte goldene Kette im Tempel aufhing und mit der das Volk beherrschenden Partei der Pharisäer Freundschaft unterhielt. Durch sein gutmütiges und versöhnliches Wesen wufste er die Herzen zu gewinnen, mehr noch durch Verfolgung der neuaufkommenden Sekte der Christen, so dafs er bei einer Versammlung zu Cäsarea, wie Josephus und die Apostelgeschichte übereinstimmend melden, eben vom Volke als Gott begrüfst wurde, als er von heftigen Leibschmerzen befallen wurde, die wenige Tage darauf seinen Tod herbeiführten (44 p. C.).

Da sein erst siebzehnjähriger Sohn, Agrippa II., den Ratgebern des Claudius als zu jung erschien, um ihm die Aufsicht über den Tempel und Tempelschatz sowie die Anstellung der Hohenpriester zu übertragen, so wurde damit Herodes, König von Chalkis, ein Oheim des Agrippa, betraut, nach dessen Tode Agrippa II. im Jahre 50 dessen geistliche Vorrechte mit dem Königstitel und der Herrschaft über Chalkis erhielt, gegen welche er bald darauf das ehemalige Gebiet des Tetrarchen Philippus nebst den angrenzenden Landstrichen eintauschte. In der Weise seines Vaters zeigte er für den jüdischen Kultus ein äufserliches Interesse, stand aber im übrigen auf Seite der Römer, denen er während des jüdischen

Krieges wesentliche Dienste leistete. Er wurde dafür von Vespasian mit Gebietserweiterungen beschenkt. Aus seinem spätern Leben ist nur bekannt, dafs er mit Josephus über dessen Geschichte des jüdischen Krieges korrespondierte und ihre Zuverlässigkeit lobte. Er starb als der letzte Idumäer und überhaupt letzte König der Juden, wie es scheint kinderlos und unverheiratet, im Jahre 100 p. C., worauf Trajan sein Königreich einzog und mit der Provinz Syrien vereinigte.

Inzwischen war seit dem Tode Agrippas I. sein Reich von römischen Prokuratoren verwaltet worden. Schon die beiden ersten, Fadus und Tiberius Alexander (bis 48), ein Neffe des Philo Judäus, hatten mit einzelnen Aufständen der Juden zu kämpfen, welche sich in die neue Ordnung der Dinge nicht schicken wollten. Ihnen folgte Cumanus (48—52), der sich den fortwährenden Streitigkeiten gegenüber nicht gewachsen zeigte, nach einem Zwiste zwischen Judäern und Samaritern vom Legaten Quadratus nach Rom geschickt und dort abgesetzt wurde. Ihm folgte Felix (52—60), ein Freigelassener des Claudius, welchem Tacitus das Zeugnis gibt, dafs er *per omnem saevitiam ac libidinem jus regium servili ingenio exercuit.* Indessen mehrte sich durch Zeloten, Sicarier und andere Fanatiker die Unordnung im Lande, Räuberwesen und Anarchie nahmen überhand. Vergebens suchte der rechtlich gesinnte Festus (60—62) dem Unwesen zu steuern. Nach seinem Tode folgte Albinus (62—64), dessen Untätigkeit und Bestechlichkeit nur noch überboten wurden durch das Treiben des letzten Prokurators Gessius Florus (64—66), der ganze Städte und Gemeinden ausplünderte und durch tyrannische Bedrückung der Bevölkerung den unmittelbaren Anlafs zu dem Aufstande des Jahres 66 und dem darauffolgenden Vernichtungskriege gab.

Im Mai 66 hatte Florus 17 Talente aus dem Tempelschatz geraubt, und liefs, als die Juden ihm offen ihre Verachtung bezeigten, Jerusalem plündern und viele Juden kreuzigen. Der Übermut der römischen Soldaten trug noch dazu bei, die Erbitterung zu steigern; vergebens suchte Agrippa die Gemüter zu beruhigen; das aufgeregte Volk beschlofs, die täglichen Opfer für den Kaiser einzustellen; eine zur Mäfsigung

ermahnende Partei zog sich auf die Oberstadt zurück, wo sie von der zum Kriege drängenden Partei, die den Tempelberg besetzt hielt, angegriffen wurde. Die Eiferer gewannen die Überhand, verbrannten den Palast des Herodes bis auf die Türme, ermordeten den Hohenpriester und gingen in ihrer Wut so weit, die römische Besatzung, nachdem ihr freier Abzug bewilligt war, niederzumachen. Der syrische Legat Gallus rückte mit einem Heer heran, fand es aber geraten, wieder abzuziehen, und verlor auf dem Rückzuge seinen Trofs mit dem Kriegsmaterial, welches den Juden weiterhin gute Dienste leistete. Jetzt wurde der Aufstand organisiert und jedem Anführer seine besondere Aufgabe zuerteilt. Josephus, der Geschichtschreiber, wurde nach Galiläa geschickt, wo er ein Heer zusammenzog und die Städte befestigte. Gegen ihn erhob sich der fanatische Zelot Johannes von Gischala und gewann das Volk für sich; mit Mühe gelang es dem Josephus, sich in Galiläa zu behaupten, während man in Jerusalem die Vorbereitungen zum Kriege eifrig fortsetzte. Angesichts der drohenden Lage beauftragte Nero den als Feldherrn bewährten Vespasian damit, den Aufstand zu unterdrücken. Er drang mit drei Legionen und vielen Auxiliartruppen, im ganzen 60000 Mann, vor, nahm mit leichter Mühe Sepphoris ein und belagerte den Josephus in Jotapata; die Stadt wurde im Juli 67 erstürmt, und Josephus gefangen genommen; auch die Stadt Gischala, welche Johannes besetzt hielt, mufste sich ergeben; Johannes entkam nach Jerusalem; ganz Galiläa war in den Händen der Römer.

Während Vespasian Peräa, Idumäa und Samaria in seine Gewalt brachte, stellte sich in Jerusalem Johannes von Gischala an die Spitze der Zeloten, rief die Idumäer zu Hilfe und wütete mit ihnen gegen alle, welche zur Mäfsigung rieten und daher von ihm beschuldigt wurden, es mit den Römern zu halten.

Während Vespasian auf die Nachricht vom Tode des Nero (Sommer 68) zunächst eine abwartende Stellung einnahm, durchzog ein anderer Zelot, Simon Bar-Giora, verwüstend den Süden, drang in Jerusalem ein und errichtete mit seinem Anhange eine zweite Schreckensherrschaft gegenüber der des Johannes von Gischala. Simon hielt die Oberstadt, Johannes

den Tempelberg besetzt, beide kämpften gegen einander, von beiden wurden die Besitzenden als römerfreundlich verfolgt und gebrandschatzt.

Als Vespasian gegen Vitellius in Syrien und Ägypten zum Gegenkaiser ausgerufen wurde, übertrug er die Beendigung des Feldzuges seinem Sohne Titus und begab sich nach Ermordung des Vitellius im Sommer 70 nach Rom. Vorher schon war Titus im April des Jahres 70 mit vier Legionen und zahlreichen Hilfstruppen vor Jerusalem gerückt und begann von Norden her die Belagerung. Im Mai 70 erlagen die erste und zweite Umfassungsmauer den Sturmböcken der Römer, während die Oberstadt von Simon, die Antonia und der Tempelberg von Johannes verteidigt wurde. Vergebens liefs Titus sie durch Josephus auffordern, sich zu ergeben. Nach verzweifelter Gegenwehr fiel zunächst die Burg Antonia und dann auch der Tempelplatz in die Hände der Römer. Titus wollte den Tempel schonen, aber ein Soldat warf eine Brandfackel in eine der Kammern, die Aufforderung zum Löschen wurde im wilden Kampfgewühle nicht beachtet, und das ganze herrliche Gebäude wurde, nachdem Titus noch das Innere besichtigt hatte, ein Raub der Flammen. Was von der durch Hunger und Entbehrung erschöpften Bevölkerung noch übrig war, wurde ohne Unterschied des Alters und Geschlechts niedergemacht. Johannes war mit seiner Schar in die Oberstadt entkommen; einen Monat später (September 70) konnte auch diese sich nicht mehr halten; die Einwohner, soweit sie nicht dem Schwert der Soldaten erlagen, wurden teils zu Tierkämpfen und Gladiatorenspielen verwendet, teils in die Bergwerke geschickt; die stattlichsten Erscheinungen, unter ihnen auch Johannes und Simon, wurden für den Triumphzug aufgespart, den im folgenden Jahre Titus gemeinsam mit seinem Vater feierte. Als letzte Zuflucht der Aufständischen wurden in den beiden folgenden Jahren die Festungen Machärus im Osten und Masada im Westen des Toten-Meeres eingenommen, letztere erst, nachdem die Belagerten auf Verabredung ihre Angehörigen und dann sich selbst gegenseitig getötet hatten. Das eroberte Land nahm Vespasian in Privatbesitz und liefs es verpachten. Jerusalem bestand nur noch als ein römisches

Heerlager. Die Tempelsteuer von zwei Drachmen, welche jeder Jude im Römischen Reiche zu zahlen hatte, wurde nicht aufgehoben, sondern nach Rom, eine Zeitlang sogar an den Tempel des Jupiter Capitolinus, entrichtet.

Ein Nachspiel der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70, und vielleicht nur wegen der Dürftigkeit der Nachrichten geringer als diese erscheinend, erfolgte, als Hadrian auf seinem Besuche Palästinas 130 p. C. verfügte, auf der Stätte des alten Jerusalem eine Stadt mit dem Namen *Aelia Capitolina* und auf der Stelle des alten Tempels einen Tempel des Jupiter Capitolinus zu errichten. Ein Aufstand unter *Bar-Kochba*, den *Rabbi Akiba* für den erwarteten Messias erklärte, verbreitete sich über ganz Palästina und war um so schwerer zu dämpfen, weil die Juden eine offene Feldschlacht vermieden und aus Burgen, Höhlen und Schlupfwinkeln im Guerillakriege gegen die Prokuratoren Rufus und nach ihm Severus kämpften. Schliefslich wurde Bar-Kochba in Beth-ther (unweit Bethlehem) belagert und fand bei der Einnahme der Stadt 135 den Tod. Jerusalem wurde als Aelia Capitolina mit einer heidnischen Bevölkerung besiedelt, den Juden aber war es jahrhundertelang bei Todesstrafe verboten, den Bezirk der heiligen Stadt zu betreten. Fortan war es nur das von Pharisäern und Rabbinen eifrig gepflegte und im Talmud ausgebaute Gesetz, welches als ein geistiges Band die Juden aller Länder zusammenhielt, zu immer schrofferer Absonderung gegen die Nichtjuden und zu entsprechenden Anfeindungen von seiten der letztern der Hauptanlafs wurde.

Tabelle zur Geschichte des Judentums.

536—332	Die Juden unter der Perserherrschaft.
458	Esra.
444	Nehemia.
332—301	Alexander und die Diadochen.
301	Schlacht bei Ipsus.
301—198	Die Juden unter ägyptischer Oberhoheit.
198	Skopas an den Jordanquellen besiegt.
198—65	Die Syrerzeit und die Hasmonäer.
175—164	Antiochus IV. Epiphanes.
168	(Dezember) Edikt des Antiochus Epiphanes.

167—166	Aufstand des Matthathias.
166—160	Judas Makkabäus.
165	Wiederherstellung des Opferdienstes. Das Buch Daniel.
160—143	Jonathan übernimmt den Oberbefehl,
153	wird zum Hohenpriester und
150	zum Meridarchen ernannt.
143	Jonathan von Tryphon hingerichtet.
143—135	Simon,
141	erobert die Akra.
135—104	Johannes Hyrkanus stellt das Reich Davids in vollem Umfange wieder her.
104—103	Aristobulos I. nimmt den Königstitel an.
103—76	Alexander Jannäus.
76—67	Salome Alexandra.
67—65	Hyrkanus II., von seinem Bruder Aristobulos II. bei Jericho besiegt, mufs ihm Hohepriestertum und Königswürde abtreten, wird aber von seinem Freund und Ratgeber, dem Idumäer Antipatros, zum Widerstand ermutigt. Aristobul mit Hilfe des Aretas besiegt und auf dem Tempelberg belagert.
65	Pompejus macht Syrien zur römischen Provinz.
65 a. C. bis 70 p. C.	Die Juden unter römischer Oberhoheit.
63	Pompejus erobert den Tempelberg, bestätigt Hyrkanus II. als Hohenpriester, entzieht ihm aber die Königswürde. Aristobulos mit seinen Söhnen Alexander und Antigonos gefangen nach Rom geführt.
54	Crassus plündert die Tempelschätze (stirbt 53).
49	Bürgerkrieg zwischen Pompejus und Cäsar, Aristobul in Rom vergiftet, sein Sohn Alexander in Antiochien enthauptet.
48	Schlacht bei Pharsalus. Hyrkanus und sein Ratgeber Antipatros erklären sich für Cäsar und leisten ihm in Palästina und Ägypten wertvolle Dienste.
47	Cäsar bestätigt den Hyrkanus als Hohenpriester und Ethnarchen. Antipatros wird zum Prokurator von Judäa, seine Söhne Phasael und Herodes zu Statthaltern ernannt.
44	Cäsar ermordet.
43	Cassius brandschatzt Syrien und Judäa. Antipatros ermordet.
42	Schlacht bei Philippi. Antonius bedrückt die Juden, ernennt Phasael und Herodes zu Tetrarchen.
40	Einbruch der Parther; Antigonus von ihnen zum König der Juden ernannt, Hyrkanus gefangen nach Babylon geführt. Phasael stirbt.
40	Herodes in Rom auf Betreiben des Antonius vom Senat zum König der Juden ernannt.

40—4	Herodes der Grofse, König der Juden.
37	Herodes erobert mit Hilfe der Römer Jerusalem, Antigonos in Antiochien enthauptet. Hyrkanus von Herodes aus der Gefangenschaft befreit, aber sechs Jahre später (30 a. C.) hingerichtet.
31	Schlacht bei Actium. Herodes, von Augustus begnadigt, läfst aus Argwohn seine Gemahlin Mariamme und deren Mutter hinrichten (28 a. C.), ebenso seine Söhne von ihr, Alexander und Aristobulos (7 a. C.), und noch kurz vor seinem Tode den Antipatros, seinen Sohn aus seiner frühern Ehe. Drei andere Söhne erhalten von Augustus nach seinem Tode, Archelaus Judäa, Samaria und Idumäa, Herodes Antipas Galiläa und Peräa, Philippus das Land nordöstlich vom Jordan.
4 a. C. bis 6 p. C.	Archelaus, Ethnarch von Judäa, 6 p. C. abgesetzt, sein Land weiterhin von römischen Prokuratoren verwaltet; Pontius Pilatus 26—36 p. C.
4 a. C. bis 33 p. C.	Philippus Tetrarch im Ostjordanlande, welches 33 unter römische Verwaltung gestellt und von Caligula 37 nebst dem Königstitel seinem Freunde Agrippa I., Sohn des 7 a. C. hingerichteten Aristobulos und Bruder der Herodias, verliehen wird.
4 a. C. bis 39 p. C.	Herodes Antipas Tetrarch von Galiläa, 39 von Caligula abgesetzt; sein Land wird dem Agrippa geschenkt, welchem 41 p. C. von Claudius auch Judäa verliehen wird, so dafs er noch einmal das ganze Reich Davids unter seinem Scepter vereinigt.
41—44	Agrippa I., König der Juden; sein noch minderjähriger Sohn erhält nach sechsjähriger Vormundschaft unter seinem Oheim als
50—100	Agrippa II. den Königstitel, das Gebiet des Philippus, die Aufsicht über den Tempelschatz und das Recht, die Hohenpriester zu ernennen, während Judäa und Galiläa von römischen Prokuratoren verwaltet werden.
52—60	Felix Prokurator, unter dem 58—60 Paulus in Cäsarea gefangen gehalten wird.
60—62	Festus Prokurator, welcher Paulus nach Rom schickt.
62—64	Albinus Prokurator.
64—66	Gessius Florus Prokurator.
66—70	Der jüdische Krieg, Zerstörung Jerusalems, Zerstreuung der Juden unter die Völker.
135	Letzter jüdischer Aufstand unter Bar-Kochba.

2. Quellen zur Geschichte der Religion des ältern Judentums.

Eine unerwartete und auch für die Religionsgeschichte wertvolle Bereicherung haben die Quellen zur Geschichte des alten Judentums durch die während des letzten Jahrzehntes gemachten und publizierten Papyrusfunde aus dem südlichen Ägypten erfahren. Dort liegt unterhalb des ersten Kataraktes und gegenüber der Stadt Syene (Assuan) die drei Kilometer breite Nilinsel Elephantine, auf welcher schon seit den Zeiten der XXVI. Dynastie zum Schutze der Südgrenze des Reiches eine vorwiegend aus jüdischen Söldnern bestehende Militärkolonie angesiedelt war. Wir erfahren aus den hier gefundenen, in aramäischer Sprache verfafsten Papyrusresten, bestehend aus Kaufkontrakten, Heiratsverträgen, Briefen und andern Dokumenten, dafs die jüdische Kolonie in Elephantine entweder schon vor der Proklamation des den Jahvekultus auf Jerusalem beschränkenden Deuteronomium (621 a. C.) oder ohne Rücksicht auf diese Neuerung ihrem Gotte *Jahu* (verkürzte Form für *Jahve*) einen Tempel errichtet hatte und ihn durch Speis-, Rauch- und Brandopfer verehrte. Von dem gegen die ägyptische Religion wütenden Kambyses war dieser jüdische Tempel verschont worden, wurde aber, während der Abwesenheit des die Juden in ihren Rechten schützenden persischen Satrapen Arsames, auf Betreiben der ägyptischen Priester des Chnubi, im Jahre 410 a. C. zerstört und trotz der Bemühungen der Juden von Elephantine nicht wieder aufgebaut. Das wichtigste Ergebnis dieser Funde für unsere Zwecke ist der vollkommene Einklang nach Form und Inhalt, in welchem diese aramäischen Papyri mit den in den Büchern *Esra* und *Nehemia* enthaltenen Urkunden und Memoiren stehen, deren historische Glaubwürdigkeit (wie Eduard Meyer gezeigt hat) von der modernen Kritik mit Unrecht in Zweifel gezogen worden war.

Unter den übrigen Schriften aus nachexilischer Zeit, welche noch Aufnahme in den alttestamentlichen Kanon gefunden haben, verdient aufser dem oben (S. 125—128) besprochenen Hiob und Koheleth noch besondere Erwähnung das Buch Daniel, weil, wie unten zu zeigen sein wird, Jesus seine messianischen und eschatologischen Anschauungen mit Vor-

liebe an Aussprüche dieses Werkes angelehnt hat. In der Form, wie es vorliegt, ist das Buch Daniel eine an die Juden gerichtete Trostschrift, welche in der Zeit der äufsersten Bedrängnis durch die Reformen des Antiochus IV. Epiphanes die Nähe des Heils verkündigt und zum Ausharren in den Zeiten der Trübsal ermahnt. Als Abfassungszeit des Buches ergibt sich, abgesehen von ältern Legenden, die in demselben verarbeitet sein mögen, die Zeit zwischen der Wiederherstellung des Opferkultus nach dreijähriger Unterbrechung im Dezember 165, welche 8,14 erwähnt wird, und dem im Juni 164 erfolgten Tode des Antiochus Epiphanes, der dem Verfasser noch nicht bekannt ist. Der Held des Werkes, dessen Erlebnisse Kap. 1—6 erzählt werden, während er in den folgenden Kapiteln redend eingeführt wird, ist der Ezechiel 14,14 neben Noah und Hiob als ein Gerechter der Vorzeit genannte Daniel, welcher, wie im Buche Daniel behauptet wird, als jüdischer Knabe am Hofe des Nebukadnezar (605—562) erzogen worden sein und noch bis in die Zeiten des Belsazar (d. i. Nabunâhid, 555—539), ja sogar bis in die Zeiten des Darius (521—485) gelebt haben soll, und dem in Gesichten das Schicksal der vier Weltreiche, des babylonischen, medischen und persischen, die als zwei gezählt werden, des griechischen, mitsamt den Kämpfen der Diadochen, sowie der Bedrückung der Juden durch Antiochus Epiphanes als *vaticinia post eventum* offenbart werden. Der Hauptinhalt der zwölf Kapitel des Werkes ist folgender.

Kap. I. Daniel angeblich schon im dritten Jahre des Jojaqim (605) nach Babylon gebracht, wird mit drei andern jüdischen Knaben am Hofe des Nebukadnezar erzogen.

Kap. II. Nebukadnezars Traum von dem Standbilde mit goldenem Kopf, silberner Brust, ehernem Bauch, eisernen Schenkeln und Füfsen aus Eisen und Ton, und dem Stein, welcher herabstürzt und das Standbild zermalmt, wird von Daniel auf vier Weltreiche und ein am Schlusse erstehendes Gottesreich gedeutet.

Kap. III. Errettung der drei Gefährten Daniels, Sadrach, Mesach und Abed-Nego, im feurigen Ofen.

Kap. IV. Legende von dem siebenjährigen Wahnsinn Nebukadnezars, seiner Verstofsung unter die Tiere des Feldes und Wiedereinsetzung in sein Königreich.

Kap. V. Belsazar, angeblich der Sohn Nebukadnezars, wird, nachdem er die Tempelgefäfse bei einem Gelage profaniert hat und nachdem ihm durch eine an der Wand erscheinende, von Daniel gedeutete Inschrift sein nahes Ende verkündigt worden, von dem König der Meder, angeblich Darius, seines Thrones entsetzt und getötet.

Kap. VI. Daniel wird, weil er gegen das Gebot des Königs zu Jahve betet, von Darius in die Löwengrube geworfen und durch einen Engel vor Schaden behütet.

Kap. VII. Traumgesicht Daniels von den vier Tieren, Löwe, Bär, Panther und dem Tier mit den zehn Hörnern, welche (entsprechend dem Gold, Silber, Erz und Eisen in Kap. II) nach der wahrscheinlichern Deutung das babylonische, medische und persische (welche unhistorisch als zwei gezählt werden) und die Reiche Alexanders und der Diadochen bezeichnen. Das elfte Horn ist Antiochus Epiphanes, nach dessen Vernichtung (VII, 13—14) das ewige Messianische Reich des Menschensohnes beginnt.

Kap. VIII. Gesicht Daniels von dem Widder mit zwei Hörnern (dem medischen und persischen Reiche) und dem ihn zertretenden Ziegenbock mit einem grofsen Horn (Alexander) und vier andern an seine Stelle tretenden Hörnern (dem mazedonischen, pergamenischen, ägyptischen und syrischen Reiche) sowie dem kleinen Horn (Antiochus Epiphanes).

Kap. IX. Die von Jeremia 25,11 geweissagten 70 Jahre der babylonischen Knechtschaft (606—536) werden als 70 Jahrwochen gedeutet, so dafs sie, die Sabbate abgerechnet, die Zeit bis auf Antiochus Epiphanes umfassen. Der im letzten Verse wie auch 11,31 und 12,11 erwähnte „Greuel der Verwüstung" scheint sich auf Altar und Statue des olympischen Zeus zu beziehen, welchen Antiochus im Tempel von Jerusalem aufstellen liefs (oben S. 147 fg.).

Kap. X—XII. Gesicht Daniels über die Kämpfe der Ptolemäer und Seleuciden, über die Greuel des Antiochus Epiphanes und über die ihnen folgende Aufrichtung des Messianischen Reiches.

Während das Buch Daniel in seinen Vorstellungen über Dämonologie, Auferstehungslehre und das erwartete Messias-

reich eine starke Abhängigkeit von den entsprechenden iranischen Anschauungen erkennen läfst, so ist dies bei den teils schon ursprünglich griechisch geschriebenen, teils aus dem Hebräischen oder Aramäischen übersetzten Apokryphen des Alten Testaments nur teilweise der Fall, und man sieht an diesen Büchern deutlich, wie der auf der Kenntnis der persischen Weltanschauung beruhende Umschwung des alten Hebraismus sich nur allmählich vollzog, wie denn noch zu Jesu Zeiten die ursprünglich iranische Dämonologie und Auferstehungslehre von den Pharisäern angenommen, hingegen von den dem alten Mosaismus treuen Sadducäern verworfen wurden. Unter den Apokryphen kann man in diesem Sinne drei Gruppen unterscheiden, je nachdem diese (als Anhang zur Septuaginta uns überkommenen) Bücher teils babylonisch-persischen, teils ägyptisch-griechischen Einflufs erkennen lassen, während eine dritte Gruppe weder von iranischen noch von griechischen Einwirkungen nennenswerte Spuren aufweist. Die Verteilung der apokryphischen Bücher unter diese drei Gruppen ist im wesentlichen folgende.

Apokryphen:

III. Alexandrinische	II. Palästinensische	I. Palästinensisch-Babylonische
Weisheit Salomonis	Judith	Tobias
Stücke in Esther	Jesus Sirach	Baruch
Makkabäer III u. IV	Makkabäer I	Makkabäer II
		Susanna
		Bel zu Babel
		Drache zu Babel
		Gebet Asariä
		Gesang der drei Männer.

Von diesen drei Gruppen zeigt die palästinensisch-babylonische ein starkes Hervortreten der Vorstellungen von guten und bösen Engeln und der Unsterblichkeitslehre in der iranischen Form einer materiellen Auferstehung von

den Toten, während sich in der alexandrinischen Gruppe der Einflufs der griechischen Philosophie in den Andeutungen einer Präexistenz der Seele, des Leibes als ihres Kerkers und der Unsterblichkeit als einer Befreiung aus dem Gefängnisse der körperlichen Existenz nicht verkennen läfst, und endlich die rein palästinensische Gruppe, die von ausländischen Einflüssen des Parsismus und der griechischen Philosophie kaum merklich berührt ist und in dem überkommenen Gleise des theokratischen Partikularismus verharrt.

Als eine weitere Quelle für die Fortentwicklung des alten Judentums werden, aufser den Werken des Philo und Josephus, besonders auch die Schriften des neutestamentlichen Kanons heranzuziehen sein, sofern in den Reden Jesu und den Briefen des Apostels Paulus neben dem spezifisch Christlichen, welches einer spätern Betrachtung vorzubehalten ist, viele Gedankenelemente sich finden, bei welchen diese Begründer einer neuen Weltanschauung sich noch in den ererbten Vorstellungen des durch iranische Einflüsse modifizierten Judentums befangen zeigen.

3. Das böse Prinzip neben dem guten.

Die Gottesidee ist, wie schon mehrfach gezeigt wurde, als exoterische Vorstellung, d. h. als ein Versuch, das Unerkennbare in den Formen unserer Erkenntnis aufzufassen, nicht nur praktisch von hohem Werte, sondern auch wissenschaftlich durchaus zulässig, beides jedoch nur, wenn und soweit Gott aufgefafst wird als die Verkörperung des keimartig in uns allen liegenden Moralischen, als Urquell und Hüter des Sittengesetzes, sowie als höchstes Ziel, dem wir durch Verwirklichung dieses Gesetzes in Gerechtigkeit, Liebe und Entsagung zustreben.

Von dieser Idee Gottes als des um der menschlichen Schwachheit willen personifizierten Inbegriffs der Moralität war der alte Hebraismus noch weit entfernt. Ihm war sein Jahve der alleinige Schöpfer der Welt mit allem, was sie enthält, Gutem wie Bösem, und es ist ganz konsequent, wenn das Alte Testament nicht nur das physische Übel, sondern

auch das moralische Böse von Gott gewirkt werden läfst. Daher ist es Jahve, welcher, wie schon oben S. 122 ausgeführt wurde, das Herz des Pharao verstockt, einen bösen Geist in Saul fahren läfst, den David zu der Sünde verlockt, das Volk zu zählen, einen Lügengeist in den Mund von vierhundert Propheten legt, um den Ahab zu verderben, und der beim zweiten Jesaia Kap. 45 ausruft: „Ich bin Jahve, und keiner sonst, der das Licht bildet und Finsternis schafft, der Heil wirkt und Unheil schafft, — ich, Jahve, bin es, der alles dies bewirkt.“

Dieser althebräische Gottesbegriff bedurfte gar sehr der Läuterung, wenn Gott zu dem werden sollte, was allein seiner würdig ist, zum Prinzip der Moralität, zum Ideal sittlicher Vollkommenheit, wie ihn schon die auf prophetischem Einflusse beruhende Stelle 3. Mos. 19,2 auffafst: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr euer Gott“, und wie ihn schärfer und schöner noch Jesus am Schlusse des ersten Kapitels der Bergpredigt in dem alle vorhergehenden Sittenlehren krönenden Ausspruche bestimmt: „Darum sollt ihr vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Matth. 5,48).

Um den althebräischen Gottesbegriff zu diesem Ideal der Sittlichkeit zu gestalten, bedurfte er gar sehr der Umformung; vor allem mufste er von der im Alten Testament ihm zugeschriebenen Urheberschaft des Bösen entlastet und dieses auf eine andere Quelle zurückgeführt werden. Hierzu bot eine geeignete Anknüpfung die Figur des Satan, welche schon der althebräischen Mythologie eigen ist, in dieser aber eine wesentlich andere Rolle spielt als die, welche ihm im weitern Verlaufe zugeteilt wurde.

Wie die ganze Natur, so sind auch alle in ihr wirkenden Kräfte von Jahve geschaffen und von ihm abhängig. In halb poetischer, leicht durchsichtiger Personifikation erscheinen sie als seine Diener oder Boten (מַלְאָכִים, ἄγγελοι, Engel); vgl. Psalm 104,4: „Du machest deine Engel zu Winden, und deine Diener zu Feuerflammen.“ Als blofse Organe des göttlichen Willens wirken sie nicht nur das Gute, sondern auch das Schlimme sowohl unter den Feinden Israels (Jesaia 37,36), als auch unter dem Volke Gottes selbst, 2. Sam. 24,16:

„Und da der Engel seine Hand ausstreckte über Jerusalem, dafs er sie verderbete; reuete es den Herrn über dem Übel, und sprach zu dem Engel, zu dem Verderber im Volk: Es ist genug, lafs nun deine Hand ab.“ Zu diesen Engeln oder „Kindern Gottes“ *(benē elohîm)*, wie sie Hiob 1 und anderweit heifsen und den Thron Gottes umgeben oder vor ihm in Audienz erscheinen, gehört auch der Satan (שָׂטָן, d. i. „Widersacher“), welcher die Aufgabe hat, die Sünden der Menschen zu erspähen und vor Gottes Angesicht zu bringen. In dieser Rolle erscheint er Sacharja 3, wo er vor Jahve tritt, um den Hohenpriester Josua zu verklagen, aber zum Schweigen gebracht wird, und Hiob Kap. 1—2, wo er die Rechtschaffenheit Hiobs vor Gott anzweifelt, und von diesem die Erlaubnis erhält, den Hiob den härtesten Prüfungen zu unterwerfen. Von dem Satan dieser alttestamentlichen Stellen, welcher ein Diener Gottes ist und die allerdings wenig beneidenswerte Aufgabe hat, als göttlicher Staatsanwalt die Menschen vor Gott zu verklagen, ist ein grofser Schritt bis zu dem Satan, wie er im Neuen Testament dasteht, als Prinzip und Urheber alles Bösen in der Welt, 1. Joh. 3,8: „Wer Sünde tut, der ist vom Teufel, denn der Teufel sündiget von Anfang.“ Ein solcher Umschwung in der Auffassung des Satan ist aus einer Fortentwicklung der althebräischen Weltanschauung nicht zu begreifen, und so würden wir, um ihn zu erklären, das Eingreifen eines fremden Elements postulieren müssen, böte nicht dieses fremde Element sich ganz ungesucht in der Weltanschauung der Perser dar, denen die Juden die Rückkehr aus dem babylonischen Exil zu danken hatten, und mit welchen in den folgenden Jahrhunderten eine traditionelle Freundschaft und ein reger, durch den Zusammenhang der palästinensischen mit den in Babylonien zurückgebliebenen Juden unterhaltener Verkehr bestand. Vergebens protestierte der zweite Jesaia (oben S. 122) gegen die ihn umgebende Weltanschauung von Ahuramazda und Angramainyu als den Beherrschern der Reiche des anfanglosen Lichts und der anfanglosen Finsternis; diese Lehre bot zu sehr gerade das, was dem alten Hebraismus fehlte, um nicht von dem geistig lebendigern Teile der Juden als eine auf die materielle Befreiung durch Kyros folgende

geistige Befreiung begrüfst zu werden, und so ist es ohne Zweifel die Lehre von Angramainyu, durch deren Einflufs der Satan aus einem Engel und Diener Gottes zu dem widergöttlichen Urprinzip alles Bösen wurde. Besonders deutlich und fast mit Händen zu greifen ist dieser Einflufs bei dem Berichte von der als Sünde angerechneten Volkszählung durch David, welche in zwei parallelen Texten, einem ältern 2. Sam. 24 und einem jüngern 1. Chron. 21, mit denselben Worten erzählt wird bis auf den Anfangsvers, welcher eine sehr charakteristische Abänderung erfahren hat:

2. Sam. 24,1:	1. Chron. 21,1:
Und der Zorn des Herrn ergrimmte abermal wider Israel, und reizte David unter ihnen, dafs er sprach: Gehe hin, zähle Israel und Juda.	Und der Satan stand wider Israel, und gab David ein, dafs er Israel zählen liefs.

Bedürfte es noch eines Beweises, dafs diese Übertragung des Bösen von Jahve auf den Satan durch iranischen Einflufs bedingt ist, so würde dieser Beweis schon in der Tatsache liegen, dafs diejenigen biblischen Bücher, welche, wie Daniel, Tobias, Baruch u. a., ihrem ganzen Inhalte nach auf Babylonien hinweisen, ganz in der Weise der Avestalehre den Jahve von einem Hofstaate guter Engel, hingegen den Satan von einer entsprechenden Heerschar böser Dämonen — von denen der im Buche Tobias die Freier der Sara tötende Asmodäus (gleich *Aeshma Daeva*, S. 139) sogar einen persischen Namen trägt — umgeben denken, während diejenigen Apokryphen, welche, wie Judith und Sirach, einen palästinensischen oder, wie die Weisheit Salomonis, einen alexandrinischen Charakter an sich tragen, wenig oder gar nichts von Dämonologie enthalten.

Auch im Zeitalter Jesu huldigt nur der fortschrittliche Teil des Volkes, an seiner Spitze die Pharisäer, dem Glauben an Engel und Teufel, während der durch die Sadducäer vertretene, konservativ am alten Mosaismus festhaltende Teil der Nation die Dämonologie wie auch die Unsterblichkeitslehre verwarf; Apostelgesch. 23,8: „Denn die Sadducäer sagen, es

sei keine Auferstehung, noch Engel, noch Geist; die Pharisäer aber bekennen beides.“ Während die Sadducäer mit ihrer alle Neuerungen ablehnenden Haltung besonders unter den Vornehmen ihre Anhänger hatten, zeigte sich zu Jesu Zeit die Masse des Volkes schon von jenen, auf iranischem Einflusse beruhenden Vorstellungen durchdrungen, wie sie namentlich von den Pharisäern vertreten und auch von Jesu selbst geteilt wurden. Schon oben bei Besprechung der iranischen *Fravashi*'s oder individuellen Schutzgeister wurde erwähnt, dafs der Ausspruch Jesu in betreff der Kinder, Matth. 18,10: „Ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel“, in den althebräischen Vorstellungen keine Stütze findet und somit allem Anscheine nach auf iranischem Einflusse beruht; wie sehr aber andererseits das Bewufstsein Jesu von dem Glauben an die Existenz „des Teufels und seiner Engel“ (Matth. 25,41) beherrscht wird, davon legt fast jede Seite der Evangelien Zeugnis ab, er sieht den Satanas vom Himmel fallen als einen Blitz (Luc. 10,18), warnt die Jünger vor dem Satan, der sie sichten möchte wie den Weizen (Luc. 22,31) und bezeichnet die Mahnung des Petrus, der Meister möge sich nicht in Gefahr begeben, kurzweg als eine Eingebung des Teufels (Matth. 16,23). Wie das Böse in der Welt, so führt Jesus auch das Übel auf den Satan zurück (Luc. 13,16); er teilt durchaus die volkstümliche Ansicht, dafs gewisse Krankheiten, wie namentlich Wahnsinn und andere neurasthenische Leiden, die man sich physisch nicht zu erklären wufste, auf einer Besessenheit des Kranken von einem bösen Dämon beruhten, treibt durch sein Wort die Teufel aus, aus Maria Magdalena sogar deren sieben (Luc. 8,2, Marc. 16,9), und verleiht dieselbe Gabe auch seinen Jüngern (Matth. 10,8, Marc. 3,15 u. a.). Es ist durchaus glaublich und auch in der Gegenwart nicht ohne Beispiel, dafs durch ein mächtiges, mit Glauben aufgenommenes Wort: „Ich will es, sei gesund!“ in derartigen Krankheiten eine vorübergehende, vielleicht auch eine dauernde Heilung erreicht werden kann. Dafs solche Heilwirkungen, von Mund zu Mund weitererzählt, immer mehr den Charakter des Wunderbaren annahmen, ist ganz dem Gesetz der Sagenbildung in allen Ländern und Zeiten entsprechend, und ebenso

begreiflich ist es, dafs schliefslich der Volkshumor sich derartiger Vorkommnisse bemächtigte, und so davon zu erzählen wufste, wie der Herr den aus zwei Besessenen ausgetriebenen Teufeln erlaubt habe, in eine Herde Säue zu fahren, welche sich sodann mit einem Sturm ins (galiläische) Meer gestürzt habe und ertrunken sei, zur grofsen Befriedigung aller orthodoxen, das Schweinefleisch verabscheuenden Juden.*

Als charakteristisch für Jesu Anschauung von den Dämonen mag besonders sein Ausspruch Matth. 12,43—45 (= Luc. 11,24—26) erwähnt werden: „Wenn der unsaubere Geist von dem Menschen ausgefahren ist, so durchwandelt er dürre Stätten, suchet Ruhe und findet sie nicht. Da spricht er dann: Ich will wieder umkehren in mein Haus, daraus ich gegangen bin. Und wenn er kommt, so findet er es müfsig, gekehret und geschmückt. So gehet er hin und nimmt zu sich sieben andere Geister, die ärger sind denn er selbst; und wenn sie hineinkommen, wohnen sie allda, und wird mit demselben Menschen hernach ärger, denn es vorhin war.“

Noch mehr an die oben S. 140 fg. mitgeteilten iranischen Vorstellungen erinnert es, wenn der Apostel Paulus das sittliche Ringen des Menschen als einen Kampf gegen die in der Welt herrschenden bösen Geister schildert; Ephes. 6,11—12: „Ziehet an den Harnisch Gottes, dafs ihr bestehen könnet gegen die listigen Anläufe des Teufels. Denn wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Fürsten und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in der Finsternis dieser Welt herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel.“ Wie in dieser Stelle wird auch 2. Kor. 4,4 der Teufel als der Gott dieser Welt bezeichnet.

Mit diesen paulinischen Anschauungen stimmt das vierte Evangelium überein, in welchem wiederholt (12,31. 14,30. 16,11) der Teufel als „der Fürst dieser Welt“ (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) bezeichnet wird. Schon oben S. 136 wurde darauf hingewiesen, wie sehr die im johanneischen Evangelium

* Einen andern Eindruck machte diese Erzählung auf ein kleines Mädchen in England, welches, als seine mir bekannte Erzieherin ihm diese Geschichte erzählte, in die für die Denkungsart und Lebensgewohnheiten der Nation charakteristischen Worte ausbrach: „*What a waste of bacon.*“

herrschenden Gegensätze von Licht und Finsternis (1,5), Wahrheit und Lüge (8,44), Leben und Tod (5,24, vgl. 1. Joh. 3,14) an die entsprechenden iranischen Vorstellungen erinnern.

Wir stehen am Endpunkte einer langen Entwicklung; sie reicht von der althebräischen Anschauung, welche das Böse wie das Gute auf Gott zurückführte, bis zu der Zeit, wo alles Böse und schliefslich die ganze empirische Weltordnung auf ein gegengöttliches Prinzip zurückgeführt, und dadurch erst ein reiner Gottesbegriff gewonnen wurde, welcher dieser ganzen, im Argen liegenden Welt (1. Joh. 5,19) Gott als das Prinzip der Moralität, d. h. der auf Selbstverleugnung beruhenden Liebe (ἀγάπη), gegenüberstellt, wie es zum Ausdruck kommt in dem herrlichen Worte 1. Joh. 4,16: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm.“

4. Die Unsterblichkeit der Seele.

Das zweite Grundgebrechen des alten Hebraismus neben der Belastung Gottes mit der Urheberschaft des Bösen war das oben S. 119 als Nihilismus bezeichnete, gänzliche Fehlen eines Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele, ohne welchen eine tiefere religiöse Auffassung des Daseins nicht möglich ist. Denn obgleich das moralische Handeln keineswegs auf dem Unsterblichkeitsglauben beruht, ja sogar Gefahr läuft, verfälscht zu werden, sobald Furcht und Hoffnung jenseitiger Vergeltung das Handeln bestimmen, obgleich somit die Moralität den Unsterblichkeitsglauben nicht als eine Voraussetzung bedarf, so bedarf sie ihn doch zu ihrer Interpretation, da das selbstverleugnende Handeln ohne ein Bewufstsein unserer ewigen, ansichseienden Wesenheit völlig unverständlich bleiben würde, mithin zu seiner Erklärung ein solches Bewufstsein verlangt und auf dasselbe hinstrebt.

Die Hauptaufgabe jeder Religion, die ihren Namen verdient, ist die Zähmung und schliefslich völlige Überwindung des Egoismus; dieser aber ist mit unserm empirischen Dasein so gänzlich verwachsen, dafs man ihn geradezu als dessen Wurzel bezeichnen kann. Denn als empirische Wesen, als Erscheinungen in Raum, Zeit und Kausalität sind wir vermöge

der Kausalität unfrei, in allen unsern Handlungen necessitiert, vermöge der Zeit vergänglich, haben, wie alles in der Zeit, Anfang und Ende, und vermöge des Raumes egoistisch, denn auf der räumlichen Abgrenzung der Individuen gegen einander beruht der Unterschied von Ich und Nicht-Ich, und das Bewufstsein dieses Unterschiedes ist eben der Egoismus; er ist somit die Wurzel unseres empirischen Daseins, aus welcher alle unsere Handlungen, soweit sie empirisch sind, nach dem Kausalitätsgesetze mit Notwendigkeit entspringen. Solange nun der Blick auf das empirische Dasein eingeschränkt ist, bleibt die religiöse, in reiner Gerechtigkeit, Nächstenliebe und Entsagungen aller Art sich betätigende Gesinnung, so sehr sie auch schon vorhanden sein und in Taten zum Ausdrucke kommen mag, doch völlig unverständlich; ein Verständnis und ihre Interpretation findet sie erst in dem Mafse, in welchem wir das ganze empirische, im Egoismus wurzelnde Dasein nicht mehr als unser eigentliches Wesen, sondern als blofse Schale erkennen, welche unsere wahre, ansichseiende Wesenheit verhüllt, und durch welche der metaphysische Kern unserer Natur in Taten der Moralität zum Durchbruche kommt, bis er schliefslich die ganze Schale sprengt und dadurch uns einem Zustande entgegenführt, den wir nicht kennen, nicht verstehen, und von dem wir blofs wissen, dafs er raumlos, also sündlos, kausalitätlos, mithin frei, und zeitlos, somit ohne Anfang und Ende und in diesem Sinne unsterblich ist.

Nicht also aus egoistischen Gründen, sondern nur um zum Verständnis seiner selbst zu gelangen, strebt das religiöse Bewufstsein zum Unsterblichkeitsglauben hin, und diesem Streben standen auf hebräischem Boden vermöge des semitischen, fest in der Erscheinungswelt und ihren Gesetzen befangenen Realismus (oben S. 33 fg.) so grofse Hindernisse entgegen, dafs dieselben nur durch das Eingreifen einer fremden, von Haus aus idealistisch gerichteten Weltanschauung überwunden werden konnten.

In denjenigen alttestamentlichen Schriften, welche vor der nähern Bekanntschaft der Israeliten mit der persischen Religion entstanden sind, ist von Unsterblichkeit nirgendwo die Rede. Nach dem Tode, nachdem die Menschen, wie der

charakteristische Ausdruck lautet, „zu ihren Vätern versammelt sind“, führen die Abgeschiedenen im Hades *(scheol)* als Schatten *(rephâîm)* ohne Blut und Lebenskraft *(nephesch)* ein dumpfes, freudeloses Dasein, in welchem sie der Oberwelt wie dem Einflusse Jahves, der sich dann zur Vergeltung nur noch an die Nachkommen halten kann, für immer entrückt sind; Psalm 6,6: „Denn im Tode gedenket man deiner nicht; wer will dir in der Hölle danken!“ Dementsprechend werden die beiden Gesetzgebungen in den Schlufskapiteln, Deuteronomium 28 und Leviticus 26, gekrönt durch eine lange Reihe von Verheifsungen und Drohungen, welche sich ohne Ausnahme nur auf das irdische Leben und seine Verhältnisse beziehen. Ebenso findet sich bei sämtlichen Propheten von Amos bis zu Maleachi, so oft dieselben auch Gelegenheit nehmen, den Frommen Glück, den Übertretern Unglück in Aussicht zu stellen, keine Hindeutung auf ein Fortleben nach dem Tode. Denn wenn Jahve Hosea 13,14 von dem sündigen Ephraim ausruft: „Sollte ich sie aus der Gewalt der Unterwelt befreien, sollte ich sie vom Tode erlösen? Wo sind deine Seuchen, o Tod? Wo sind deine Qualen, o Unterwelt? Meine Augen kennen kein Mitleid mehr!“ — so steht hier der angedrohten Verbannung in den oben erwähnten *scheol* ein Fortleben auf Erden, nicht aber ein solches im Jenseits gegenüber; und ebensowenig kann Ezechiel Kap. 37 das Feld mit den toten Gebeinen, welche wieder Leben gewinnen, von etwas anderm verstanden werden, als von einer Neubelebung der im Exil verdorrten Nation, wie es ja Vers 11 ausdrücklich besagt. Auch einige Stellen der Psalmen, in denen man ein Aufdämmern des Unsterblichkeitsgedankens finden könnte, sind zum Teil von unsicherer Deutung, dazu auch undatierbar und daher möglicherweise schon unter iranischem Einflufs. Solche Stellen sind:

Psalm 16,10: „Denn du überlässest mein Leben nicht der Unterwelt, gibst nicht zu, dafs dein Frommer die Grube schaue.“

Psalm 17,15: „Ich aber werde um meiner Gerechtigkeit willen dein Angesicht schauen, werde mich, wenn ich erwache, an deiner Gestalt ersättigen!“

Psalm 49,16: „Aber Gott wird meine Seele aus der Gewalt der Unterwelt erlösen.“

Psalm 73,26: „Wäre gleich mein Fleisch und mein Herz dahingeschwunden — Gott ist immerdar meines Herzens Fels und mein Teil.“

Anders als mit diesen durchaus zweifelhaften Zeugnissen würde es, wenn sie vor der Kritik bestehen könnte, mit der bekannten Stelle Hiob 19,25—26 sich verhalten, welche in Luthers Übersetzung lautet: „Aber ich weifs, dafs mein Erlöser lebt; und er wird mich hernach aus der Erde auferwecken; und werde darnach mit dieser meiner Haut umgeben werden und werde in meinem Fleisch Gott schauen.“

Diese Stelle, welche schon Tausenden zum Troste gereicht, auch zu einem bekannten Kirchenliede Anlafs gegeben hat, würde nicht nur für das Fortleben nach dem Tode, sondern sogar für das Dogma von der Auferstehung des Fleisches Zeugnis ablegen, wenn sie nicht auf einem kolossalen, man möchte sagen, unverschämten Übersetzungsfehler beruhte und nur besagte, dafs Hiob zuversichtlich erwartet, Gott werde ihn in seiner Not nicht im Stiche lassen, vor ihm erscheinen, auf der Erde vor ihm dastehen (עַל־עָפָר יָקוּם), so dafs er selbst nach Zerstörung seiner Haut in dem von ihr entblöfsten Fleische noch Gott zu schauen hoffe. Die Septuaginta hat den Übersetzungsfehler noch nicht (οἶδα γὰρ ὅτι ἀένναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων ἐπὶ γῆς ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα), erst in der Vulgata tritt er auf *(Scio enim quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum)*, von welcher ihn dann Luther übernommen haben mag. Wörtlich übersetzt, wobei allerdings einiges zweifelhaft ist, lautet die Stelle: „Aber ich weifs, mein Retter lebt und wird zuletzt hier auf dem Boden dastehn, und nachdem meine Haut in dieser Weise zerstört sein wird, selbst aus meinem blofsen Fleische heraus werde ich Gott schauen.“

Sicherer als alle die erwähnten Stellen spricht von einer Auferstehung der Toten das durch Umkehr der Ziffern von Hiob 19,26 dem Gedächtnis sich leicht einprägende Zitat Jesaia 26,19: „Aufleben werden deine Toten, meine Leichname

auferstehn! Wacht auf und jubelt, ihr Bewohner des Staubes! Denn ein Tau der Pflanzen ist dein Tau, und die Erde gebiert die Schatten wieder." Aber diese Jesaia-Stelle gehört anerkanntermafsen zu einer sehr späten Einschiebung apokalyptischer Art und steht allem Anscheine nach schon unter iranischem Einflusse. Unzweifelhaft ist dieser Einflufs auf Daniel 12, wo die Unsterblichkeitslehre, und zwar in der bei den Iraniern üblichen realistischen Form einer Auferstehung von den Toten, mit voller Deutlichkeit vorgetragen wird; Vers 2: „Und Viele, so unter der Erde schlafen liegen, werden aufwachen, Etliche zum ewigen Leben, Etliche zur ewigen Schmach und Schande"; und Vers 13: „Du aber, Daniel, gehe hin, bis das Ende komme, und ruhe, dafs du aufstehest in deinem Teil am Ende der Tage!" — Dieselbe Lehre findet sich in dem zur palästinensisch-babylonischen Gruppe der Apokryphen gehörigen zweiten Buche der Makkabäer, wo in Kap. 7 die von Antiochus gemarterten Brüder in dem Glauben an ihre Auferstehung Trost finden.

Sehr wohl zu unterscheiden von dieser realistischen Form einer Auferstehung von den Toten ist die unter den alexandrinischen Juden aufkommende und auf dem Einflufs der griechischen Philosophie beruhende Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, wie sie von Philo Judaeus (oben II,1, S. 478) und auch im Buche der Weisheit (besonders 3,1 fg.) vorgetragen wird, welches Kap. 8,19 die Präexistenz der Seele voraussetzt und auch die platonische Anschauung vom Körper als einer die Seele niederdrückenden Last teilt. Kap. 9,15: „Denn der sterbliche Körper beschwert die Seele, und die irdische Hülle belastet den vieldenkenden Geist."

Wenig oder gar nicht berührt von diesen iranischen und alexandrinischen Einflüssen sind diejenigen Apokryphen, welche, wie Judith und Sirach, durch ihren Inhalt auf rein palästinensischen Ursprung hinweisen und, wie von der entwickelten Dämonologie, so auch von dem Unsterblichkeitsglauben keine sichern Spuren enthalten, vielmehr in beiden Punkten bei der althebräischen Anschauung verharren. Auch hier zeigt sich wieder, dafs der Geist der neuen Zeit erst allmählich das Judentum durchdrang. Wie in der Dämonologie, so huldigen

auch in der Auferstehungsfrage die Pharisäer, und was ihnen nacheiferte, zu Jesu Zeit, der auf persischer Einwirkung beruhenden fortgeschrittenen Anschauung, während die Sadducäer dem alten Mosaismus getreu blieben und weder von Engeln und Dämonen, noch von einem Fortleben nach dem Tode etwas wissen wollten. Ihre verfängliche Frage, wenn ein Weib sieben Männer gehabt habe, wessen Weib sie in der Auferstehung sein werde, beantwortet Jesus Matth. 22,30 ganz entsprechend seinen Vorstellungen von den idealen Zuständen des von ihm verkündigten Himmelreiches, sucht aber sodann das Vorkommen der Auferstehungslehre schon im mosaischen Gesetze mit einem nicht stichhaltigen Argumente zu erweisen; Matth. 22,31—32: „Habt ihr aber nicht gelesen von der Toten Auferstehung, dafs euch gesagt ist von Gott, da er spricht: Ich bin der Gott Abrahams, und der Gott Isaaks, und der Gott Jakobs (2. Mos. 3,6)? Gott aber ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen.“ Folglich, so müssen wir schliefsen, sind Abraham, Isaak und Jakob noch jetzt lebendig. Da dieser Schlufs ein Kleben an dem Buchstaben des Schriftwortes voraussetzt, wie es sonst Jesu Art nicht war (vergleiche besonders den schönen Zug in der synoptischen, dem vierten Evangelium eingelegten, Erzählung von der Ehebrecherin, Joh. 8,6, wogegen rhetorische Hyperbeln wie Matth. 5,18 nichts bedeuten), wohl aber den Sadducäern eigen sein mochte, so könnte man hier ein blofses *argumentum ad hominem* vermuten, ein Ausweg, der jedoch wenig für sich hat. Sicher steht aber, dafs Jesus, in diesem Punkte mit den Pharisäern übereinstimmend, durchaus an der Unsterblichkeit in der iranischen Form einer Auferstehung der Toten festhielt, zugleich aber an der althebräischen Vergeltungslehre, nur dafs er die Vergeltung des Guten und Bösen in das Jenseits verlegte, wodurch er dem Widerspruch mit der Erfahrung (oben S. 124) entging, und zunächst an Stelle des althebräischen immanenten ein transscendenter Eudämonismus trat, wie dies die häufigen Wendungen in den Reden Jesu: „Es wird euch im Himmel wohl belohnet werden“ und: „Sie haben ihren Lohn dahin“ deutlich beweisen. Ob wir freilich in der Erzählung Luc. 16,19 fg. von dem reichen Mann, dessen Schuld

nur in seinem Reichtum, und dem armen Lazarus, dessen Verdienst nur in seinem Elend zu liegen scheint, ein Stück echter Überlieferung oder nicht vielmehr eine Legende aus der Zeit der ersten Christenheit vor uns haben, das hängt von der schwer zu beantwortenden Frage ab, inwieweit schon Jesus solche sozialistische Tendenzen, wie sie ihm das dritte Evangelium zuschreibt, vertreten habe. Nach Luc. 6,20 fg. hätte Jesus die Armen, Hungernden, Weinenden selig gepriesen und über die Reichen, Satten, Lachenden sein Wehe ausgesprochen, aber ein Vergleich mit den Seligpreisungen der Bergpredigt und andern Stellen der ältern Evangelien, wie auch der ganze Charakter Jesu läfst vermuten, dafs er zu sehr in dem Ewigen wurzelte, zu gering über die Erdenwelt und ihre Interessen dachte, als dafs wir ihm solche volksbeglückende und antiplutokratische Tendenzen zuschreiben möchten, welche von einer gewissen Richtung seiner Nachfolger, allerdings in Anknüpfung an gelegentliche Äufserungen Jesu, entwickelt worden sind.

Das Dogma von der Auferstehung der Toten hatte gebildeten Griechen gegenüber einen schweren Stand. Vor ihnen sucht der Apostel Paulus 1. Kor. 15 diese anstöfsige Lehre zu sublimieren, indem er, anknüpfend an das Bild vom Samenkorn, welches durch göttliche Kraft zur Pflanze wird, den irdischen Leib (σῶμα ψυχικόν) unterscheidet von dem geistlichen Leibe der Auferstehung (σῶμα πνευματικόν) und diesen Gegensatz in tiefsinniger, aber nicht sehr durchsichtiger Weise kombiniert mit seiner Grundanschauung von dem natürlichen Menschen (ἄνθρωπος ψυχικός) und dem durch die Wiedergeburt erstehenden geistlichen Menschen (ἄνθρωπος πνευματικός), von dem wir später zu handeln haben werden, 1. Kor. 15,42—47: „Es wird gesäet verweslich, und wird auferstehen unverweslich. Es wird gesäet in Unehre, und wird auferstehen in Herrlichkeit. Es wird gesäet in Schwachheit, und wird auferstehen in Kraft. Es wird gesäet ein natürlicher Leib, und wird auferstehen ein geistlicher Leib. Es gibt einen natürlichen Körper, und es gibt einen geistlichen Körper. Wie es geschrieben stehet: Der erste Mensch, Adam, ist gemacht in das natürliche Leben; und der letzte Adam in das geistliche Leben.

Aber der geistliche Leib ist nicht der erste, sondern der natürliche, darnach der geistliche. Der erste Mensch ist von der Erde, und irdisch; der andere Mensch ist der Herr im Himmel."

Im vierten Evangelium erscheint der Auferstehungsglaube schon als volkstümliche Ansicht (11,24); für die eigene Anschauung des Evangelisten genügt es, an die Worte 5,28—29 zu erinnern: „Verwundert euch defs nicht. Denn es kommt die Stunde, in welcher Alle, die in den Gräbern sind, werden seine Stimme hören; und werden hervorgehen, die da Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Übels getan haben, zur Auferstehung des Gerichts."

5. Die Messiasidee.

Der Begriff des Himmelreichs (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) ist uns von Kindheit an so geläufig, dafs wir seine kolossale Paradoxie und die in ihm liegende *contradictio in adjecto* nicht leicht bemerken. Aber welche Vorstellung man sich auch von den Zuständen im Jenseits machen oder nicht machen mag, jedenfalls haben sie nicht die mindeste Ähnlichkeit mit den Reichen dieser Welt, wie sie auf den Egoismus sich gründen und nur im Kampfe gegen feindliche Elemente nach innen und aufsen sich erhalten können. Wenn dasjenige, was in der brahmanischen Religion als Erlöschen in Brahman *(brahma-nirvâṇam)*, in der buddhistischen, mit Verstümmelung dieses Wortes, als ein Erlöschen *(nirvâṇam)*, und vom allgemeinen religiösen Bewufstsein als ewige Seligkeit bezeichnet wird, im Neuen Testament nach Analogie der ihm völlig heterogenen Weltreiche als Himmelreich benannt zu werden pflegt, so hat dieser seltsame Name seinen Grund in den besondern Schickungen des israelitischen Volkes, auf welche wir hier kurz zurückblicken müssen.

Schon dem David war 2. Sam. 7,13 verheifsen worden, dafs sein Reich von ewiger Dauer sein solle, und diese Hoffnung wurde von den Israeliten mit der ihnen eigenen Zähigkeit auch in den trübsten Zeiten festgehalten. Diese trüben Zeiten begannen schon mit der Spaltung des Reiches nach Salomos Tode, steigerten sich in den Zeiten der assyrischen,

babylonischen, persischen, ptolemäischen und seleucidischen Fremdherrschaft und setzten sich, nach kurzen Unterbrechungen durch die Makkabäerzeit, in der Bedrückung des Volkes durch die Römer bis zur völligen Auflösung des jüdischen Volkstums fort. Eine Erklärung dieses Elends suchte man in den nie fehlenden Versündigungen des Volkes, da nach der althebräischen Vergeltungslehre nicht nur jede Frömmigkeit zum Glück, jede Übertretung der Gebote zum Unglück führt, sondern auch umgekehrt jeder glückliche Zustand auf ein vorhergehendes Wohlverhalten, jedes Hereinbrechen von Unglück auf eine begangene Versündigung mit Sicherheit zu schliefsen erlaubte. Schon die alten Propheten waren unermüdlich beflissen, alles Mifsgeschick ihres Volkes als Strafe für seinen Abfall von Gott zu erklären, und eben dieselben stellten für eine Bekehrung zu Jahve als Lohn ein goldenes Zeitalter in Aussicht. Dann wird ein Herrscher aus dem Stamme Davids, aus Bethlehem Ephrata (Micha 5,1), das Volk frei und grofs und glücklich machen, alle Völker der Erde werden ihm ihre Huldigung darbringen, ja auch die ganze Ordnung der Natur wird eine umgekehrte werden; Jesaia 11,6—8: „Die Wölfe werden bei den Lämmern wohnen, und die Pardel bei den Böcken liegen. Ein kleiner Knabe wird Kälber und junge Löwen und Mastvieh mit einander treiben. Kühe und Bären werden an der Weide gehen, dafs ihre Jungen bei einander liegen; und Löwen werden Stroh essen wie die Ochsen. Und ein Säugling wird seine Lust haben am Loch der Otter, und ein Entwöhnter wird seine Hand stecken in die Höhle des Basilisken."

Aber die verheifsenen glücklichen Zeiten blieben aus, auch dann noch, als die Gemeinde der Juden seit ihrer Rückkehr aus dem Exil sich einem Gesetzeskultus, strenger als er je vorher gewesen, ergab. Vielmehr wurden die Zustände immer unerträglicher; auf den Löwen (Babylonien) folgten Bär und Parder (das medisch-persische Reich), auf sie das Tier mit den zehn Hörnern (Alexander und die Diadochen) und dem elften Horn (Antiochus Epiphanes); aber ihnen war Zeit und Stunde gesetzt, ihre Macht wurde gebrochen, und was dann folgt, schildert Daniel 7,13—14: „Und siehe, es kam einer in

des Himmels Wolken, wie eines Menschen Sohn, bis zu dem Alten, und ward vor denselbigen gebracht. Der gab ihm Gewalt, Ehre und Reich, dafs ihm alle Völker, Leute und Zungen dienen sollten. Seine Gewalt ist ewig, die nicht vergehet, und sein Königreich hat kein Ende.“

Hier ist ein höchst merkwürdiger Umschwung zu erkennen. Der Verfasser, durch so viele Schicksalsschläge belehrt, verzweifelt an einer Besserung der politischen Zustände. Er setzt seine Hoffnung auf das nahe bevorstehende Weltende. Der so oft vergebens erwartete irdische König oder Messias ist zu einem menschenähnlichen, aber in den Wolken des Himmels erscheinenden himmlischen Messias, das erhoffte irdische Weltreich ist zu einem Himmelreich (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) geworden.

Dafs dieser Umschwung, die Umwandlung des irdischen Messias in einen himmlischen, des erwarteten Erdreiches in ein Himmelreich, wesentlich durch iranischen Einflufs mitbedingt ist, dürfte sich daraus unzweifelhaft ergeben, dafs 1. das auch in seiner Dämonologie und Auferstehungslehre iranischen Einflufs bekundende Buch Daniel, und nur dieses, unter den Schriften des Judentums diese Vergeistigung der Messiasidee enthält, 2. das Erscheinen dieses himmlischen Messias, ganz wie in Iran, mit der Auferstehung der Toten und dem Ende aller Dinge verbunden erscheint, wie denn auch viele einzelne Züge an das oben S. 142 fg. geschilderte Auftreten des *Çaoshyanç* erinnern, und endlich 3. ganz wie bei der oben besprochenen Dämonologie und Auferstehungsfrage, so auch in der Auffassung des Messias als eines himmlischen Königs das palästinensische Judentum noch auf dem alten Standpunkte verharrte und nach wie vor auf einen irdischen Messias hoffte, der das Volk vom Druck der Römerherrschaft befreien sollte. Dafs auch ein Teil der Jünger Jesu diesen materiellen Hoffnungen huldigte, scheint aus Luc. 24,21, Apostelgesch. 1,6 hervorzugehen. Wie Jesus selbst über das Messianische Reich dachte, wird später zu untersuchen sein.

VII. Leben und Lehre Jesu.

1. Quellen zur Geschichte Jesu.

An der Geschichtlichkeit der Person Jesu kann nur ein Narr zweifeln. Der Tatbestand des neutestamentlichen Schrifttums ebenso wie die erste Genesis des Christentums bleiben völlig unerklärlich, wenn man nicht als Urheber der ganzen Bewegung einen historischen Jesus, von welcher Art er auch immer gewesen sein mag, voraussetzt. Wer aufserdem noch greifbare Beweise für die geschichtliche Existenz der Person Jesu verlangt, der wäre zu verweisen auf die bekannten Zeugnisse des Sueton und des Tacitus.

C. Suetonius Tranquillus berichtet im „Leben des Kaisers Claudius" von diesem cap. 25: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit*: „Er verbannte die Juden aus Rom, weil sie auf Anstiften eines gewissen Chrestus fortwährend Unruhen erregten."

Der Verfasser, von welchem Sueton diese Notiz übernommen hat, war offenbar sehr wenig orientiert. Die Streitigkeiten zwischen den in Rom lebenden Juden mit der ebendaselbst neuentstandenen Christengemeinde hält er für eine Zänkerei der Juden unter einander, als deren Anstifter er einen gewissen Chrestus bezeichnet, den sich der Verfasser allem Anscheine nach als zur Zeit des Claudius in Rom lebend dachte. Der Verfasser war also über das, was er erzählt, sehr mangelhaft unterrichtet. Aber gerade diese Unkenntnis der nähern Verhältnisse bürgt uns dafür, dafs hier keine Fälschung vorliegt, dafs zwischen den Juden und der aus ihnen hervorgegangenen Partei der Christen Streitigkeiten bestanden, und dafs dabei ein gewisser Christus, dessen Namen der Verfasser in das ihm geläufigere Chrestus verwandelte, die Hauptrolle spielte, dessen Autorität die eine Partei anerkannte, während die andere sie verwarf. Wir haben also hier das Zeugnis eines unparteiischen, der Sache sehr gleichgültig gegenüberstehenden Römers dafür, dafs schon unter Claudius (41—54 p. C.) in Rom eine von den übrigen Juden

sich absondernde Gemeinde bestand, welche Christus als ihr Haupt betrachtete.

Cornelius Tacitus erzählt Annalen 15,44, wie Nero nach dem Brande Roms, um den Verdacht von sich abzuwälzen, diejenigen beschuldigt und mit den ausgesuchtesten Strafen belegt habe, welche beim Volke wegen ihrer Schandtaten verhafst *(per flagitia invisos)* waren und den Namen Christen *(Christiani)* führten. Er fährt fort: *Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursum erumpebat, non modo per Judæam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque*, „der Urheber dieses Namens, Christus, wurde während der Regierung des Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus mit dem Tode bestraft; aber der für den Augenblick unterdrückte, verderbliche Aberglaube brach wieder aus, nicht nur in Judäa, wo dieses Übel entsprungen war, sondern auch in Rom, wo von überallher alles Scheufsliche und Schamlose zusammenströmt und verherrlicht wird“. Für die Echtheit dieser Stelle bürgt nicht nur ihr in jedem Worte unverkennbares und fast unnachahmliches taciteisches Gepräge, sondern auch die einfache Überlegung, dafs sie nicht, wie die bekannte Stelle des Josephus Antiq. 18,3,3, von Christen eingefälscht sein kann, da sie ja in hohem Grade christenfeindlich ist; wollte aber jemand sich zu der Behauptung versteigen, sie sei von den Gegnern des Christentums interpoliert worden, so würde die Stelle bei dieser übrigens sehr unwahrscheinlichen Annahme dieselbe Beweiskraft für die historische Existenz Jesu behalten.

Im übrigen sind wir für die Geschichte Jesu als Quelle fast ausschliefslich auf die vier Evangelien des Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes beschränkt, deren Bezeichnung als κατὰ Ματθαῖον, Μάρκον, Λουκᾶν, Ἰωάννην, da diese Männer nicht Urheber der „frohen Botschaft“ sind, sondern über dieselbe nur berichten wollen, durchaus nicht gegen die Autorschaft der vier Schriften durch die Apostel Matthäus und Johannes und die Apostelschüler Marcus und Lucas zeugen

würde, stünden nicht dieser Autorschaft aus andern Gründen die schwersten Bedenken entgegen.

Was zunächst das vierte Evangelium betrifft, so werden wir ihm weiter unten eine besondere Betrachtung widmen. Wir werden in ihm eine in ihrer Art wundervolle Exemplifikation der durch Jesus und Paulus geschaffenen Christusgestalt der Kirche an einem mit freier, genialer Konzeption entworfenen Leben Jesu erkennen, und begnügen uns hier mit der Bemerkung, dafs jeder, welcher den Erzählungen und Reden dieses Evangeliums irgendwelchen historischen Wert einräumt, sich dadurch die Möglichkeit verschliefst, über die vielleicht einzig in der ganzen Weltgeschichte dastehende Persönlichkeit Jesu ein authentisches Bild zu gewinnen, wozu uns die drei ersten Evangelien weit mehr urkundliches Material darbieten, als es vielen scheinen mag.

Allerdings ist nicht daran zu denken, Matthäus, Marcus und Lucas, wie sie uns vorliegen, ohne weiteres als glaubwürdige Zeugen zu betrachten, aber die beiden erstgenannten sind doch Fortbildungen zweier Urschriften, über welche uns nur das unsichere Zeugnis des Papias erhalten ist.

Papias, Bischof von Hierapolis in Phrygien, gestorben 163 p. C. und angeblich noch ein Schüler des Apostels Johannes, berichtet in dem bei Eusebius (Hist. eccl. III, 40) erhaltenen Fragment einer verloren gegangenen Schrift folgendes:

Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο· ἡρμήνευσε δὲ αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. „Matthäus also hat in hebräischer (d. h. aramäischer) Sprache die Reden (des Herrn) verfafst; es erklärte sie aber ein jeder, so gut er konnte."

Μάρκος ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων· ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς. „Marcus war ein Dolmetscher des Petrus und hat genau aufgezeichnet alles, woran er sich erinnerte, jedoch nicht in der Reihenfolge, wie es von Christus

sei es gesagt oder getan worden war; denn er hatte ja den Herrn weder gehört, noch war er ihm nachgefolgt, sondern nur späterhin dem Petrus, welcher die Lehrvorträge je nach dem Bedürfnis einrichtete, nicht aber in der Absicht, eine chronologische Darstellung der Denkwürdigkeiten des Herrn zu veranstalten, so dafs den Marcus kein Vorwurf trifft, wenn er einiges in der Reihe aufschrieb, wie er sich daran erinnerte. Denn nur auf Eines war er bedacht, dafs er nichts wegliefs, was er gehört hatte, und nichts hinzuerfand."

Zunächst ist klar, dafs die beiden von Papias erwähnten Urschriften, welche wir Urmatthäus und Urmarcus nennen wollen, nicht identisch mit unserm Matthäus und Marcus sein können, da unser Matthäus nicht aus dem Aramäischen übersetzt, sondern ursprünglich schon griechisch geschrieben worden ist, wie er ja auch weit mehr enthält als die Reden des Herrn, vielleicht begleitet von ihrem Anlafs, von dem Papias berichtet; ebensowenig deckt sich der Urmarcus, bei dem nach dem Zeugnisse des Papias die chronologische Anordnung mangelte, mit unserm Marcus, welcher von der Taufe durch Johannes anfangend den Aufenthalt in Galiläa, die Flucht vor Herodes in die Tetrarchie des Philippus und die Reise nach Jerusalem nebst Leiden, Sterben und Auferstehung geschichtlich zusammenhängend und im wesentlichen übereinstimmend mit Matthäus und Lucas erzählt. Bei dieser Lage der Sache läfst sich dem sehr unbequemen Dilemma nicht entgehen, dafs Papias entweder unsern Matthäus und Marcus noch gar nicht gekannt hat, oder, falls er sie kannte, in ihnen nicht den echten Matthäus und Marcus, von denen er berichtet, anerkennen konnte. Wie dem auch sei, jedenfalls haben wir in Urmatthäus und Urmarcus die ersten Keime zu unserm Matthäus und Marcus zu sehen, nur dafs zwischen den Evangelien des Papias und den unserigen vieles liegen mufs, was uns leider verloren ist, nicht nur an mündlichen Traditionen, sondern auch an Schriftwerken. Die Berichte bei Matthäus, Marcus und Lucas stimmen vielfach bis aufs Wort dermafsen überein, dafs wir eine allen dreien gemeinsame, direkt oder indirekt von ihnen benutzte, in griechischer Sprache geschriebene Quelle, wir wollen sie das Synoptikon nennen, annehmen

müssen, welche verloren gegangen ist, aber sich einigermafsen aus Matthäus, Marcus und Lucas herausschälen läfst und nur das allen dreien Gemeinsame enthielt, nicht aber das, was bei einem von den dreien fehlt; denn es ist nicht anzunehmen, dafs spätere Bearbeiter irgend etwas von dem, was dieses von ihnen als Autorität anerkannte und benutzte Synoptikon enthielt, fallen liefsen, es sei denn aus dogmatischen Gründen, wie denn der so anstöfsige Ausruf Jesu am Kreuze: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“, in welchem man eine Verzweiflung an seiner ganzen Lebensaufgabe finden konnte, sicher echt und bei Matthäus und Marcus aufbewahrt ist, während Lucas ihn wegliefs, weil er zu den von ihm aus andern Quellen berichteten Worten am Kreuze nicht pafste. Unser Synoptikon ist weder mit dem Urmarcus, von dem es sich schon in der Anordnung unterschieden haben mufs, noch mit unserm Marcus identisch, welcher viele, meist ausschmückende Zusätze enthält, die bei Matthäus und Lucas fehlen. Neben diesem Synoptikon mufs es noch eine reiche mündliche Tradition, wahrscheinlich auch noch andere schriftliche Aufzeichnungen gegeben haben, aus deren Zusammenfassung und Verschmelzung mit ihm nach und nach unsere drei synoptischen Evangelien entstanden sind. Der Prozefs im einzelnen wird sich schwerlich in einer allgemein befriedigenden Weise hypothetisch rekonstruieren lassen, und nur soviel läfst sich von unsern drei Evangelien mit einiger Sicherheit behaupten, dafs Matthäus aus einer Verschmelzung des Synoptikon mit der von Papias erwähnten Redenquelle hervorgegangen ist und dabei im allgemeinen nach unserm Gefühl das Synoptikon treuer wiedergibt als Marcus, da die diesem eigenen anschaulichen Züge weit eher aus späterer Ausschmückung als aus Ursprünglichkeit sich erklären, treuer auch als Lucas, welcher gleichfalls Redenquelle und Synoptikon benutzt haben mufs, aber die bei Matthäus noch in grofsen Komplexen erhaltene Redenquelle zerstückelte und sie den Begebenheiten, nicht immer mit Geschick, einflocht. Eigentümlich sind dem Matthäus die geflissentlichen Nachweisungen der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen, wie schon daraus ersichtlich, dafs sie die Schriftstellen aus dem hebräischen

Grundtext übersetzen, während das Synoptikon und so auch Matthäus, soweit er ihm folgt, nach der Septuaginta zitiert. Ein besonderer Vorzug des Lucas sind die ihm allein eigenen schönen Parabeln vom barmherzigen Samariter, verlorenen Sohn u. a., welche bei allem ethischen Werte doch einen andern Charakter als die echten Gleichnisse Jesu tragen, so dafs sie wohl eher der im Sinne des Meisters dichtenden ersten Christengemeinde zuzuschreiben sein dürften.

2. Leben und Wirken Jesu.

Eine Marmorstatue, ein herrliches Götterbild, von barbarischen Händen zertrümmert, viele wesentliche Teile verschleppt und unwiederbringlich verloren, das Übrige ohne Zusammenhang, mit fremden Bruchstücken untermischt und ungeschickt verbunden, dazu das Ganze durch erdartige Schichten verdeckt und überglast, — das etwa ist der Eindruck, mit welchem wir den Überlieferungen vom Leben und Wirken Jesu gegenüberstehen. Einem solchen Material gegenüber genügt es nicht, mit philologischer Akribie die Texte zu vergleichen und ihren Wert gegen einander abzuwägen, vielmehr müssen wir auf einen Künstler hoffen, welcher imstande wäre, mit kongenialem Blick das Verlorene zu ergänzen und aus den Trümmern das Götterbild, aus dem noch Vorhandenen das ursprüngliche Ganze wiederherzustellen.

Der schlimmste Feind der historischen Überlieferung war dabei das bald nach Jesu Hinscheiden sich einstellende Bedürfnis, den zum Himmel entrückten Sohn Gottes und Messias gläubig zu verehren und alles, was die Propheten des Alten Bundes von ihm geweissagt hatten oder geweissagt zu haben schienen, als in Erfüllung gegangen durch Jesum Christum zu betrachten.

Wie sehr ein solches Herzensbedürfnis, so berechtigt es in seiner Art sein mag, dem nicht weniger berechtigten Wunsche, das Geschehene mit historischer Treue zu bewahren, zerstörend entgegensteht, kann man am besten in Palästina beobachten, wo fast jede historische Kunde, soweit sie überhaupt noch vorhanden sein mochte, verdunkelt und erstickt

worden ist durch das Streben der Gläubigen, die heiligen Orte, oder was man dafür hielt, in Stätten der Verehrung umzuwandeln. In Jerusalem zeigt man uns noch heute alles, was wir wünschen können, das Fenster der Burg, aus welchem König David die Bathseba erblickte, die *via dolorosa* mit dem *Ecce-homo*-Bogen und allen übrigen Einzelheiten, die Stelle, von wo der Hahn krähte, als Petrus seinen Herrn verleugnete, ja wohl gar noch den Baum, an welchem Judas sich erhängt haben soll. Das alles ist ja spätere Erfindung, und wo wir an einem Orte stehen, der Anspruch darauf hat, der echte zu sein, da ist er durch jenes Bedürfnis der Verehrung entstellt und seines ursprünglichen Charakters beraubt worden. Wo wir im Kidrontale Gethsemane erwarten, da finden wir einen von den Franziskanern umhegten und sorgsam gepflegten Blumengarten, während tiefer unten im wasserlosen Kidrontale noch die uralten Ölbäume stehen, welche uns eine Vorstellung ermöglichen von der letzten Nacht, die der Herr mit seinen Jüngern verbrachte; der Ölberg, von dem er auf Jerusalem herniederblickte, ist durch einen Aussichtsturm und prunkvolle Kirchenbauten entstellt; und suchen wir die Grabeskirche auf, welche in ihrem riesigen Umfang, sehr fraglich ob mit Recht, die Stätte der Kreuzigung, der Salbung des Leichnams und als Mittelpunkt das heilige Grab selbst umschliefst, da finden wir statt des letztern ein Tempelchen mit Bank und Fufsboden aus Marmor, welche die Möglichkeit geben, zu knien, zu beten, den Boden zu küssen, aber an eine in die Felsen gehauene Grabkammer mit einer kleinen seitlichen Öffnung, welche durch Vorwälzung eines mühlsteinartigen Blockes verschlossen werden konnte — wie deren noch manche in der Umgegend von Jerusalem vorhanden sind —, nicht entfernt mehr erinnern. Und kommt man nach Bethlehem, steigt in die Krypta der grofsen Marienkirche herab und liest in der Geburtskapelle auf dem Marmorboden um den silbernen Stern herum die grofse, welthistorische Inschrift: *Hic de virgine Maria Iesus Christus natus est*, so wird man auch dann von dem Eindruck mächtig ergriffen werden, wenn man nicht in der Lage ist, Bethlehem als Geburtsort Jesu anerkennen zu können.

Jesus stammte notorisch aus Nazareth, einem kleinen Landstädtchen in Galiläa, 20 Kilometer westlich vom Südende des Sees Genezareth, und ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch dort geboren. Aber als der Messias mufste er nach Micha 5,1 aus Bethlehem Ephrata stammen, und die Legende schlägt zu diesem Ende in den beiden Kindheitsberichten bei Matthäus und Lucas verschiedene Wege ein. Nach Lucas wohnen die Eltern ursprünglich in Nazareth und sollen bei Gelegenheit des nach Verbannung des Archelaus vom syrischen Legaten P. Sulpicius Quirinius im Jahre 7 p. C., wo Jesus schon mindestens sieben Jahre alt war, veranstalteten Census infolge einer bei der geordneten römischen Verwaltung ebenso undenkbaren wie unsinnigen Mafsregel gezwungen worden sein, die weite Reise von Nazareth nach Bethlehem zu machen, nur um dort, wo niemand sie kannte, ihren Namen in die Schätzungsliste eintragen zu lassen, weil die Vorfahren von Joseph tausend Jahre vorher dort gewohnt hatten.

Einen andern Weg schlägt die bei Matthäus erhaltene Sage ein. Nach ihr wohnen die Eltern ursprünglich in Bethlehem, wie daraus mit Sicherheit hervorgeht, dafs nach ihrer Rückkehr aus Ägypten ausdrücklich motiviert wird, warum sie nicht nach Bethlehem zurückkehren, sondern „in eine Stadt, die da heifst Nazareth“ übersiedeln. Dafs Herodes aus Furcht vor einem neugeborenen Knäblein alle Kinder unter zwei Jahren in Bethlehem und Umgegend habe umbringen lassen, ist trotz seines argwöhnischen und zu Grausamkeiten geneigten Charakters nicht weniger widersinnig als die bei Lucas zugrundeliegende Fiktion der Nötigung zu einer weiten Reise, nur um sich zensieren zu lassen.

Als Beweis der Abstammung Jesu von David führen die beiden genannten Berichte zwei Stammbäume vor, von denen der bei Matthäus das Geschlecht Jesu bis auf Abraham, der bei Lucas dasselbe sogar bis auf Adam zurückführt. Ohne uns bei den willkürlichen Konstruktionen und Widersprüchen dieser beiden Geschlechtsregister aufzuhalten, wollen wir nur daran erinnern, dafs sie nicht in Maria, sondern in Joseph auslaufen, τὸν ἄνδρα Μαρίας, wie Matthäus bemerkt, während Lucas ein ὡς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσήφ einschiebt. Sollen diese durch müh-

same Konstruktionen gewonnenen Stammbäume nicht ganz widersinnig sein, so müssen sie, abgesehen von den erwähnten Zusätzen, aus einer Zeit herrühren, wo man von einer übernatürlichen Zeugung noch nichts wufste, sondern Jesum einfach für einen Sohn des von David stammenden Joseph hielt. Diese Anschauung liegt auch noch den Worten des Apostels Paulus zugrunde, wenn er Röm. 1,3 sich als einen Diener Jesu bezeichnet, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα· τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ ἐν δυνάμει, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, „der geboren ist von dem Samen Davids, nach dem Fleisch, und kräftiglich erwiesen ein Sohn Gottes, nach dem Geist, der da heiliget, seit der Zeit er auferstanden ist von den Toten“. Aus dem Gegensatze κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα sowie aus dem Ausdruck ἐκ σπέρματος Δαβὶδ geht für jeden, der sehen will, klar hervor, dafs Paulus von der übernatürlichen Zeugung noch nichts wufste. Sie ist die Frucht einer volkstümlichen Neigung, geistige Verhältnisse ins Konkrete zu übersetzen und dadurch fafslicher zu machen, ähnlich wie man in Indien dem Gotte Brahman, weil es Rigveda 10,81,3 heifst:

„Allseitig Auge und allseitig Antlitz,
Allseitig Arme und allseitig Fufs“,

in späterer Zeit viele Gesichter und Arme andichtete. Es ist daher aus der christlichen Legende durchaus kein Grund dafür zu entnehmen, dafs Jesus nicht das Kind seiner beiden Eltern, des Joseph und der Maria, gewesen sei.

Wer heutzutage Nazareth als den Ort, wo Jesus höchstwahrscheinlich geboren wurde und wo er jedenfalls die Zeit seiner Jugend verbrachte, mit hochgespannten Erwartungen besucht, der wird einen ähnlichen Eindruck empfangen wie die Besucher von Stratford on Avon, als dem Geburts- und Heimatsorte Shakespeares, nämlich den Eindruck der Verwunderung darüber, wie ein so grofser, in seiner Art weltbeherrschender Genius die erste, für die Entwicklung einflufsreichste Periode seines Lebens fern von dem Treiben der grofsen Welt in einer kleinen Provinzialstadt verbringen konnte, welche sich durch nichts vor hundert ähnlichen aus-

zeichnet. Dies scheint zu beweisen, dafs der Genius zu dem, was er selbst mitbringt, keiner besonders starken Anregungen von aufsen bedarf, und dafs vielmehr das Treiben einer Grofsstadt wegen der Überfülle der Eindrücke den jungen Geist eher zur Oberflächlichkeit verleiten und daher auf seine Entwicklung ungünstig einwirken kann. Und so fand denn auch Jesus in dem kleinen, dem Alten Testament ganz unbekannten Nazareth alles, was er zum Aufbau seines geistigen Lebens bedurfte, und was sich in seinen Reden so lebensvoll widerspiegelt, den blauen Himmel und die schöne galiläische Landschaft mit ihren blühenden Gärten, ihren Öl- und Feigenbäumen. Hier konnte er die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde beobachten, freilich auch die Menschenwelt mit ihren perversen Neigungen, und frühe schon mag er seine pessimistischen Anschauungen über „die böse und ehebrecherische Art, die Narren und Blinden“ und die blinden Leiter dieser Blinden, die Pharisäer und Schriftgelehrten, „die Heuchler, die Schlangen, das Otterngezücht“, eingesogen haben. Ob er vor seinem öffentlichen Auftreten im dreifsigsten Jahre weit über Nazareth hinaus, namentlich auch nach Jerusalem gekommen ist, mufs zweifelhaft bleiben. Die Apostel datieren ihre Kenntnis von Jesu und die Predigt über ihn erst von der Taufe durch Johannes an (vgl. die Anfangsworte des Marcus und Apostelgesch. 1,21—22 und 10,37), und aus der Zeit vorher haben wir nur die anmutige, nach Art des Lucas jedenfalls stark ausgeschmückte Erzählung vom zwölfjährigen Jesu im Tempel, welcher nicht nur das Bedenken entgegensteht, dafs alle andern Berichterstatter davon nichts wissen, sondern auch das Verhalten seiner Nazarether Mitbürger und besonders auch das seiner eigenen Familie dem spätern Auftreten Jesu gegenüber, welches schon hier zur Sprache kommen mag.

Wie Sokrates der Sohn eines Bildhauers oder richtiger wohl Steinmetzen, Kant der eines Sattlermeisters, so war auch Jesus der Sohn eines Handwerkers, eines einfachen Zimmermanns, und hat nach Marc. 6,3 das Zimmermannshandwerk auch selbst betrieben. Vom Vater ist, abgesehen von den Kindheitssagen, weiter nicht mehr die Rede, vielleicht weil er frühzeitig verstorben war, die Mutter Maria wird von den

Synoptikern nur selten erwähnt und scheint sich nicht über das gewöhnliche Niveau der einfachen Bürgerfrauen ihres Landes und Zeitalters erhoben zu haben. Ihrer Ehe sind nach Jesu Geburt noch vier Söhne, Jacobus, Joses, Simon und Judas, sowie einige Töchter entsprossen, und bei dieser zahlreichen Familie mochte ein öfteres Reisen zum Feste nach Jerusalem schwierig und eine Lebensführung in den einer einfachen Handwerkerfamilie gesteckten Grenzen geboten sein. Sonach wird die Jugendbildung Jesu, abgesehen von dem Eindruck der ihn umgebenden anschaulichen Welt und der grofsen Natur in seinem Innern, wesentlich auf das Studium des Alten Testaments und den etwa daran anknüpfenden rabbinischen Schulunterricht beschränkt geblieben sein, und eine gewisse Enge seines Gesichtskreises läfst sich bei aller Gröfse und Tiefe seiner Anschauungen nicht verkennen. Die Geschichte der Welt mit Ausnahme dessen, was er aus dem Alten Testament schöpfen konnte, scheint ihm fern geblieben zu sein. Seine so sinnreichen Reden und Gleichnisse von den Reichen dieser Welt und ihrer Herrlichkeit, von den Königen und den sie umgebenden Grofsen beweisen nur, dafs ihm diese Kreise des Lebens fremd geblieben sind, und während Johannes der Täufer doch mit dem Hofleben des Herodes Antipas in Zusammenhang gebracht wird, scheint Jesus dessen Hauptstadt Tiberias bei seinen zahlreichen Wanderungen in Galiläa nie betreten zu haben. Von einem Interesse Jesu für bildende Kunst, Poesie und Musik ist nirgendwo die Rede; als seine Jünger ihn auf die Herrlichkeit des herodianischen Tempels (oben S. 158) bewundernd aufmerksam machten, hatte er als Antwort nur düstere Zukunftsahnungen. Schon früh scheint der Gedanke an seine grofse Mission, den Menschen die Nähe des Himmelreichs zu verkünden, alle andern Interessen zurückgedrängt zu haben, woraus auch das Verhalten gegenüber seiner Familie sich erklärt, welche ebenso wie die Bürger seiner Heimatstadt für seine grofse Aufgabe kein Verständnis hatte.

Ein Besuch, welchen er während der Periode seiner Wirksamkeit in den verschiedenen Orten Galiläas seiner Heimatstadt Nazareth machte, endete daher mit einem Mifserfolg, Marc. 6,1—5: „Und er ging aus von dannen und kam in seine

Vaterstadt; und seine Jünger folgeten ihm nach. Und da der Sabbat kam, hub er an zu lehren in ihrer Schule. Und viele, die es höreten, verwunderten sich seiner Lehre und sprachen: «Woher kommt Dem solches? und was Weisheit ists die ihm gegeben ist, und solche Taten, die durch seine Hände geschehen? Ist er nicht der Zimmermann, Mariä Sohn und der Bruder Jakobi, und Joses, und Judä, und Simonis? Sind nicht auch seine Schwestern allhier bei uns?» Und sie ärgerten sich an ihm. Jesus aber sprach zu ihnen: «Ein Prophet gilt nirgend weniger, denn im Vaterlande und daheim bei den Seinen.» Und er konnte allda nicht eine einzige Tat tun; ohne, wenigen Siechen legte er die Hände auf und heilete sie." — Von einem höchstwahrscheinlich spätern Vorgang, der sich zu Kapernaum im Hause des Petrus abspielte, berichtet Marc. 3,20—35: „Und sie kamen nach Hause. Und da kam abermals das Volk zusammen, also, dafs sie nicht Raum hatten zu essen. Und da die Seinigen es gehört, gingen sie aus, ihn zu ergreifen, denn sie sagten: Er ist von Sinnen (ἐξέστη, was Luther allzu wohlwollend übersetzt: Er wird von Sinnen kommen) ... Es kommen nun seine Brüder und seine Mutter und standen draufsen, schickten zu ihm und liefsen ihn rufen, und das Volk safs um ihn. Und sie sprachen zu ihm: Siehe, deine Mutter und deine Brüder draufsen fragen nach dir. Und er antwortete ihnen und sprach: Wer ist meine Mutter und meine Brüder? Und er sah ringsum auf die Jünger, die mit ihm im Kreise safsen, und sprach: Siehe, das ist meine Mutter und meine Brüder. Denn wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder, und meine Schwester, und meine Mutter."

Aus diesen spätern Vorgängen dürfen wir schliefsen, dafs Jesus seine Jugend in Nazareth zubrachte, ohne dafs seine Mitbürger oder auch seine eigene Familie ein Verständnis hatten für die grofsen Gedanken, die ihn innerlich bewegten und an dem Studium der Schriften des Alten Testaments allmählich zur Reife kamen. Vor allem war es das Buch Daniel, welches er, dessen historische Beziehung auf Antiochus Epiphanes verkennend, auf seine eigene, unter der Herrschaft der Römer und Herodianer schmachtende Zeit bezog, so dafs

er im Anschlufs an die Weissagungen dieses Buches einen baldigen Ablauf der vier Weltreiche und das ewige Messianische Reich nebst dem Weltende und der Auferstehung der Toten erwartete. Und als er hörte, dafs in Judäa am untern Laufe des Jordan ein Prophet aufgetreten sei, welcher unter grofsem Zulauf die Nähe des von Daniel geweissagten Himmelreichs verkündete, die Menschen aufforderte, Bufse zu tun, und sie als Symbol der Reinigung von ihren Sünden im Jordan taufte, da liefs es ihn nicht länger in seiner Heimat, und er machte sich auf nach dem gleichfalls dem Herodes gehörigen Peräa, um dort den neuen Propheten kennen zu lernen.

Das Auftreten Johannes des Täufers scheint weder in näherm Zusammenhang zu stehen mit den Nasiräern, an welche nur seine Kindheitslegende erinnert, noch auch mit den Essenern, mit deren Geheimhaltung der Lehren, dreijährigem strengen Noviziat und Enthaltung von Fleischnahrung vielmehr sein offenes Predigen zu allen, sofortiges Vornehmen der Taufe und gelegentliches Essen von Heuschrecken in entschiedenem Widerspruch steht. Umsomehr erinnert sein Gebaren an das der Propheten, namentlich der alten, noch nicht schriftstellernden, eines Elias und Elisa: wie sie trägt er einen härenen Mantel und ledernen Gürtel und scheut sich nicht, mit Gefahr seines Lebens dem Volke wie den Fürsten derbe Wahrheiten zu sagen; wie sie liebt er drastische Bilder von der Wurfschaufel und der Axt, die den Bäumen an die Wurzel gelegt ist, und auch darin gleicht er ihnen, dafs er den Gedanken, welcher ihn bewegt, durch eine äufsere Manipulation, die Taufe, veranschaulicht.

Ob die Taufe der Proselyten schon in vorchristlicher Zeit von den Juden geübt wurde, ist ja zweifelhaft, doch ist nicht eben wahrscheinlich, dafs sie diesen Ritus erst von den verhafsten Christen übernommen haben sollten. Wie dem auch sei, jedenfalls ist das Taufen durch Johannes in ähnlichem Sinne zu verstehen wie die Proselytentaufe durch die Juden. Wie durch sie der Proselyt aus dem Heidentum zum Judentum übertrat und gleichsam einen neuen Menschen anzog, so wird bei Johannes die Taufe zum Symbol der Sinnesänderung, welche er beim Herannahen des Himmelreiches durch seine Predigt

fordert: μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, „tut Bufse (wörtlich, ändert euren Sinn), denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen". Der paradoxe Begriff eines himmlischen Messiasreiches weist unverkennbar zurück auf das Buch Daniel als seinen Ursprung. Da das Messiasreich und mit ihm Auferstehung, Weltgericht und Weltende auch nach den Zeiten des Antiochus Epiphanes immer noch auf sich warten liefs, so lag es nahe, unter dem vierten Tier unhistorisch das römische Weltreich zu verstehen, und mancher unter der Bedrückung durch die Römer seufzende Jude wird Trost gefunden haben in den Worten Daniel 7,13: „Ich sahe in diesem Gesicht des nachts: und siehe, es kam Einer in des Himmels Wolken, wie eines Menschen Sohn, bis zu dem Alten; und ward vor denselbigen gebracht. Der gab ihm Gewalt, Ehre und Reich, dafs ihm alle Völker, Leute und Zungen dienen sollten. Seine Gewalt ist ewig, die nicht vergehet, und sein Königreich hat kein Ende." Das hier verheifsene Himmelreich erscheint doch zugleich als ein ewiges Reich auf Erden, und man kann zweifelhaft sein, in welcher von beiden Formen Johannes der Täufer sich das Himmelreich vorstellte, dessen Herannahen er verkündigte, und als dessen Vorläufer, als den Jesaia 40,3 verkündigten Prediger in der Wüste er sich selbst betrachtet haben mag.

Zu diesem Prediger in der Wüste kam also auch Jesus und liefs sich von ihm taufen, ein Vorgang, den die Legende in ihrer Weise ausgeschmückt hat. Über den Verkehr Jesu mit Johannes wissen wir nichts; nach dem glaubwürdigen Zeugnisse bei Matth. 4,12, Marc. 1,14 blieb er bei Johannes bis zu dessen Verhaftung, also möglicherweise längere Zeit; die Austerität in Fasten und Gebetsübungen der Johannesjünger hinderte ihn, sich diesen anzuschliefsen, er kehrte nach Galiläa zurück, um in freierm und tieferm Geiste das Werk des gefangenen Propheten fortzusetzen; an ihn anknüpfend, aber ohne auf die äufsere Zeremonie der Taufe Wert zu legen, fing auch er an zu predigen: „Tut Bufse, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen."

Über das Schicksal Johannes des Täufers gibt es zwei Berichte, welche schwer in Einklang zu bringen sind. Nach

Josephus hätte Herodes ihn aus Furcht, dafs er das Volk aufwiegeln könnte, in der Festung Machärūs (östlich vom Toten Meer) gefangen setzen und hinrichten lassen. Sollte dieser Bericht des Josephus für wahr gelten müssen, so würde die Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählung über den Vorfall stark erschüttert werden. Zwar könnten bei Gefangennahme und Hinrichtung beide Motive, die Furcht vor einem Volksaufstande und der Hafs der Herodias, zusammengewirkt haben; aber als Ort, wo diese Vorgänge sich abspielten, müssen wir nach den Evangelien, wenn sie ihn auch nicht nennen, jedenfalls Galiläa, und so aller Wahrscheinlichkeit nach die Hauptstadt Tiberias denken, nicht aber das ferne Machärūs; denn dafs Herodes dort in Peräa seinen Geburtstag begangen hätte, während Herodias und ihre Tochter in der Nähe und, falls Marc. 6,21 nicht eine spätere Einschiebung ist, „die Obersten und Hauptleute und Vornehmsten in Galiläa“ mit bei Tische waren, ist sehr unwahrscheinlich, nicht zu reden davon, dafs nach Marc. 6,20 Herodes gern den gefangenen Johannes gehört und ihm in vielen Sachen gehorcht habe, und dafs ein Verkehr des Johannes im Gefängnisse mit seinen Jüngern und durch sie mit Jesu in der Weise, wie es die Evangelien berichten, nicht denkbar gewesen wäre, wenn Johannes in dem fernen, auch noch durch das Gebiet der Dekapolis getrennten Machärūs gefangen gehalten worden wäre.

Schwierigkeit macht auch die Rede Jesu über Johannes Matth. 11,7—13 (= Luc. 7,24—28), in welcher er denselben rühmt, dafs er nicht charakterlos wie ein vom Wind bewegtes Rohr, nicht weichlich wie die Vornehmen in der Könige Häusern, sondern der gröfste aller Propheten sei, eine Rede, welche Jesus nach dem Zusammenhang während der Gefangenschaft Johannis gehalten haben soll, und deren Form doch das Wirken des Johannes in Freiheit und den fortgesetzten Zulauf des Volkes zu ihm vorauszusetzen scheint.

Wenn endlich Marc. 6,14 (= Matth. 14,2) behauptet wird, Herodes habe Jesum für den von den Toten auferstandenen Johannes gehalten, so ist eine so absurde Annahme bei einem römisch gebildeten Herodianer undenkbar. Er mag gesagt haben, da sei wieder ein solcher wie Johannes, und dieser

Ausspruch hat im Volksmunde die Form angenommen, in der er berichtet wird.

Überaus lebendig und anschaulich ist die Schilderung, welche die Evangelien von Jesu geben, wie er nach Gefangennahme des Johannes vom Jordan nach Galiläa zurückkehrt, Kapernaum zu seinem Lieblingsaufenthalte erwählt und von dort aus die Städte und Märkte Galiläas und jenseits von dessen Grenzen durchzieht, um die Nähe des Himmelreiches zu verkünden, bald in den Synagogen und Häusern, bald am Meere von einem Kahn aus oder von einer Anhöhe lehrend, immer umgeben von einer Volksmenge, die sich an ihn herandrängt, bis ihn plötzlich das bei edeln Naturen so starke Bedürfnis nach der Einsamkeit wegführt, seine Jünger ihn suchen und ihn endlich wiederfinden in stiller Meditation über das Ewige, welche bei ihm, entsprechend der semitischen Grundanschauung, die Form des Gebets zu seinem himmlischen Vater anzunehmen pflegte.

Da Jesus offenbar kein eigenes Vermögen besafs, auch nicht, wie der Aposel Paulus, ein Gewerbe betrieb, so fragt es sich, auf welche Art er bei seinen Wanderungen durch die Städte und Märkte von Galiläa und den umliegenden Landschaften den Lebensunterhalt für sich, seine Jünger und das gelegentlich sich anschliefsende Gefolge bestritten haben mag. Zur Beantwortung dieser Frage haben wir einen Anhalt an den Ermahnungen, welche Jesus seinen Jüngern bei ihrer Aussendung mit auf den Weg gab. Matth. 10,8—14 (vgl. Marc. 6,8—11, Luc. 9,3—5. 10,4—11): „Umsonst habt ihrs empfangen, umsonst gebet es auch. Ihr sollt nicht Gold, noch Silber, noch Erz in euren Gürteln haben; auch keine Taschen zur Wegfahrt, auch nicht zween Röcke, noch [zwei Paar] Schuhe, auch keinen Stecken. Denn ein Arbeiter ist seiner Speise wert. Wo ihr aber in eine Stadt oder Markt gehet, da erkundiget euch, ob jemand drinnen sei, der es wert ist; und bei demselben bleibet, bis ihr von dannen ziehet.... Und wo euch jemand nicht annehmen wird, noch eure Rede hören, so gehet heraus aus demselbigen Hause oder Stadt, und schüttelt den Staub von euren Füfsen.“ Wenn Jesus Vers 25 hinzufügt: „Es ist dem Jünger genug, dafs er sei wie sein Meister“,

so liegt darin, dafs die den Jüngern gegebenen Vorschriften dieselben waren, welche auch der Meister befolgte. Zum Mittelpunkte seiner Wirksamkeit hatte er Kapernaum erwählt, eine blühende Stadt mit regem See- und Landverkehr, an der Handelsstrafse von Damaskus nach dem Mittelmeer gelegen. Hier pflegte er wohl im Hause des Simon Petrus, dessen Schwiegermutter er vom Fieber befreit hatte, zu wohnen, hier erfolgte auch wohl die Berufung des Zollbeamten Matthäus oder Levi und das nachfolgende Gastmahl in dessen Hause, bei welchem Jesus mitten unter den Zöllnern und Sündern safs, zum grofsen Ärgernis der Gesetzesfrommen, denen er mit beifsender Ironie die Antwort gab: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken.“ Im Gegensatze zu der asketischen Strenge Johannis des Täufers, zu dem er sich ähnlich verhielt wie die Stoiker zu den Kynikern, war Jesus seiner festen Wurzelung im Ewigen, semitisch ausgedrückt, seiner Einheit mit Gott, so sicher, dafs er ohne etwas zu verlieren, sich dem heitern Genusse der Gegenwart hingeben konnte und gerade dadurch ein grofses Vorbild für alle künftigen Zeiten aufgestellt hat. Dem Befremden der Johannesjünger begegnet er mit dem Scherzworte: „Wie können die Hochzeitleute Leid tragen, so lange der Bräutigam bei ihnen ist?“ und deutet in den folgenden Worten in bildlicher Weise an, dafs die jüdischen Satzungen ein verbrauchtes, nicht mehr zu flickendes Kleid sind, ein alter Schlauch, welcher den neuen Wein nicht mehr fassen kann (Matth. 9,15—17). Schärfer tritt er den Anhängern der Pharisäer entgegen, vergleicht sie (Matth. 11,16—19) launischen Kindern, welche verlangen, dafs man tanzen soll wie sie pfeifen, und fährt fort: „Johannes ist gekommen, afs nicht und trank nicht: so sagen sie, er hat den Teufel. Des Menschen Sohn ist gekommen, isset und trinket, so sagen sie: Siehe wie ist der Mensch ein Fresser, und ein Weinsäufer, der Zöllner und der Sünder Geselle!“ und „die (pharisäische) Weisheit zeigt an dem Treiben ihrer eigenen Kinder, was sie wert ist“ (καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς). Ähnlich wie Sokrates und aus demselben Grunde, nur von einem ungleich höhern Standpunkte aus, war auch Jesus den harmlosen und mafsvollen Freuden des geselligen,

durch Reden gewürzten Mahles nicht feind; sogar das Himmelreich stellt er sich vor unter dem Bilde eines festlichen Gelages (Matth. 8,11), und mit einer gewissen Wehmut nimmt er beim letzten Abendmahle Abschied vom Gewächse des Weinstocks bis an den Tag, da er es neu trinken werde mit seinen Jüngern in seines Vaters Haus (Matth. 26,29). — Aber bei den weiten Wanderungen, welche Jesus von Ort zu Ort unternahm, waren, ungeachtet der im Orient üblichen Gastfreundschaft, doch nicht immer Häuser vorhanden, um Jesum und sein grofses Gefolge zu bewirten, und wenn auch, wie Luc. 8,3 berichtet, Frauen befreundeter Häuser in seinem Gefolge „Handreichung taten von ihrer Habe", so mochte es doch vorkommen, dafs Jesus mit seinen Jüngern auf dem Felde Ähren ausraufte, um den Hunger zu stillen, was nach 5. Mos 23,25 gestattet war, aber, weil es an einem Sabbat geschah, von den Pharisäern vermöge einer rigoristischen Auslegung von 2. Mos. 20,10 für Sabbatschändung erklärt wurde und dadurch Anlafs gab zu dem geistvollen Ausspruche Jesu: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen" (Marc. 2,27). Wie sehr es an Geld gebrach, lehrt die Erzählung Matth. 17,24—27, wo Jesus und Petrus nicht imstande sind, die jedem Juden obliegende jährliche Tempelsteuer von zwei Drachmen aufzubringen. Jesus bemerkt zu ihm, dafs die Kinder von dieser ihrem himmlischen Vater zu zahlenden Steuer eigentlich befreit bleiben müfsten, weiset ihn aber dann an, als Fischer durch Fang und Verkauf eines gröfsern Fisches die kleine Summe zu beschaffen, wobei er scherzend gesagt haben mag, der Fisch werde den Stater, das Silberstück von vier Drachmen im Munde haben (wie wir sagen: Morgenstund hat Gold im Mund), was dann von der Volkslegende buchstäblich verstanden wurde. Dafs es bei weitern Reisen in der Umgegend zuweilen auch sogar für Jesum an einem Unterkommen fehlte, scheinen die Worte zu besagen: „Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege" (Matth. 8,20). Doch soll zum Schlufs nicht unerwähnt bleiben, was nach Luc. 22,35 in der letzten Stunde des Zusammenseins der

Herr zu seinen Jüngern sprach: „So oft ich euch gesandt habe ohne Beutel, ohne Tasche, und ohne Schuhe, habt ihr auch je Mangel gehabt? Sie sprachen: Nie keinen!“ —

Dafs Jesus „gewaltig predigte und nicht wie die Schriftgelehrten“, würden wir auch dann glauben, wenn es nicht ausdrücklich überliefert wäre. Die meisten der Sprüche und Reden, welche wir der Sammlung eines Augenzeugen, des Matthäus (oben S. 191), verdanken, erweisen sich als echt schon durch den Umstand, dafs kein anderer in der Zeit und Umgebung Jesu sich denken läfst, von dem so geistvolle, so frei über die Vorurteile des Zeitalters sich erhebende Gedanken hätten ausgehen können. Und auch die Worte, in welche gekleidet diese Gedanken erscheinen, zeugen für die Treue der Überlieferung durch ihr Gepräge, durch einen eigentümlichen Glanz, welcher ihnen anhaftet und auch im Laufe aller kommenden Jahrhunderte nicht verblichen ist. Mitunter, wenn auch nicht eben häufig, begegnet uns ein sinnreiches Scherzwort, wie er denn z. B. den Petrus und Andreas von ihrem Fischergewerbe abruft, indem er verspricht, sie zu Menschenfischern zu machen. Oft haben diese Scherzworte einen sarkastischen Beigeschmack, wie das schon oben erwähnte: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken“, oder die Antwort, die dem Jünger zuteil wurde, welcher, ehe er sich an Jesus anschlofs, noch seinen verstorbenen Vater begraben wollte: „Folge du mir und lafs die Toten ihre Toten begraben“ (Matth. 8,22). Viele dieser Aussprüche erinnern in ihrer scharfen Pointierung an die Art des Heraklit, während der überströmende Reichtum an Bildern in Jesu Sprache nur von einem Shakespeare überboten wird.

Wundervoll ist auch die Geistesgegenwart, mit welcher er die verfänglichen Fragen der Pharisäer zu beantworten weifs. So, wenn sie ihm eine Frage vorlegen, deren Beantwortung entweder die Römer oder das Volk gegen ihn aufbringen mufste, ob es recht sei, dem Kaiser den Zins zu geben, und er antwortet: „So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Matth. 22,21). Ganz ähnlich liegt der Fall bei einem versprengten Stück synoptischer Überlieferung, welches sich bei Joh. 8,3—11 findet;

hier bringen die Pharisäer Jesum in Konflikt zwischen dem mosaischen Gesetz und den Forderungen der Menschlichkeit, indem sie ihm eine Ehebrecherin vorführen, welche nach 3. Mos. 20,10 getötet werden mufste. Jesus bückt sich und schreibt in den Sand, nichts anderes, wie wir glauben und schon in unserer Schrift über Jakob Böhme (2. Aufl., S. 3) gesagt haben, als die Worte des Gesetzes: „Sie soll des Todes sterben", wodurch er in drastischer Weise dem Gesetz die gebührende Anerkennung zollte und zugleich dasselbe als toten Buchstaben behandelte, in Gedanken das paulinische Wort antizipierend: „Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig" (2. Kor. 3,6).

Die Neigung Jesu für bildliche Ausdrucksweise findet ihren Höhepunkt in seiner Gewohnheit, abstrakte Gedanken in Parabeln zu kleiden, von denen das Gleichnis vom Säemann, von den törichten und klugen Jungfrauen, vielleicht auch, wiewohl sie nur bei Lucas stehen, vom barmherzigen Samariter und vom verlornen Sohne herrliche Beispiele geben. Viele derselben sind durch die Überlieferung entstellt und verdorben worden, wie namentlich das Gleichnis Matth. 22,2—14 (vgl. Luc. 14,16—24), nach welchem ein König seine Grofsen zur Hochzeit ladet, und als sie sich entschuldigen, seine Gäste auf der Landstrafse auflesen läfst, dann aber einen bemerkt, der kein hochzeitliches Kleid anhat und denselben zur Verdammnis überliefert. Hier haben sich offenbar zwei Parabeln wie zwei Kristalle störend durchdrungen, deren eine die Armen und Geringen ins Himmelreich lud, während die andere die Unwürdigen von demselben ausschlofs. Der letztere Zug fehlt bei Lucas, der somit, abgesehen von den bei ihm üblichen Ausschmückungen, die Überlieferung reiner bewahrt zu haben scheint.

Auf die Frage, warum Jesus in Parabeln lehre, erhalten wir aus Jesu eigenem Munde nach Marc. 4,11—12 (vgl. Matth. 13,13—14) die seltsame Antwort: „Euch ist es gegeben, das Geheimnis des Reichs Gottes zu wissen; denen aber draufsen widerfährt es alles durch Gleichnisse. Auf dafs sie es mit sehenden Augen sehen, und doch nicht erkennen, und mit hörenden Ohren hören, und doch nicht verstehen; auf dafs

sie sich nicht dermaleinst bekehren, und ihre Sünden ihnen vergeben werden.“ Wenn diese augenscheinlich an Jesaia 6,8—10 anknüpfenden Worte wirklich von Jesu gesprochen worden sein sollten, so würden wir schon bei ihm die Keime der Prädestinationslehre vor uns haben, welche allerdings, wie später zu zeigen sein wird, da wo der Determinismus sich mit dem Theismus verbindet, die notwendige Konsequenz ist, nur dafs es fraglich bleiben mufs, ob Jesus diese Konsequenz schon gezogen hat.

Bei Beurteilung Jesu soll man nie aufser Augen lassen, dafs wir ihn nur als einen jungen Mann kennen, welcher nach dem, trotz allen neuern Hypothesen immer noch am wenigsten unwahrscheinlichen Berichte des Lucas erst dreifsig Jahre alt war, als er seine kurze öffentliche Laufbahn antrat. So erscheint er als ein junger, feuriger, noch nicht völlig mit sich fertiger Geist, wie dies namentlich bei seiner heftigen Polemik gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer Matth. 23 hervortritt, welche, einzelne Beobachtungen verallgemeinernd, gegen alle psychologische Wahrscheinlichkeit eine ganze Menschenklasse, unter der sich doch auch Männer wie Gamaliel und Paulus befanden, in leidenschaftlicher Rede verurteilt. Die Jugendlichkeit Jesu macht sich besonders bemerkbar in einer gewissen Exzentrizität seines ganzen, eben dadurch so liebenswürdigen und die Herzen gewinnenden Wesens. Alle seine Reden zeigen eine Vorliebe für groteske, das Mafs überschreitende Ausdrücke; so erklärt er es Matth. 19,24 für leichter, dafs ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, denn dafs ein Reicher ins Reich Gottes komme. Man hat diesen Vergleich zu stark gefunden und der Sache abzuhelfen gesucht, indem man entweder das Kamel zu einem Tau verkleinerte oder das Nadelöhr zu einer Zeltöffnung vergröfserte. Aber eine ganze Reihe ähnlicher Ausdrücke beweisen die Vorliebe des jugendlichen Feuergeistes für derartige übertriebene Wendungen. Er wirft den Pharisäern vor, dafs sie Mücken seihen und Kamele verschlucken (Matth. 23,24); er ermahnt, das Licht nicht unter den Scheffel zu stellen (Matth. 5,15), die Perlen nicht vor die Säue zu werfen (Matth. 7,6), beim Almosengeben die linke Hand nicht wissen zu lassen, was die rechte tut (Matth. 6,3);

tadelt es, dafs man den Splitter im Auge des Nächsten und nicht den Balken im eigenen Auge sehe (Matth. 7,3); erklärt: „Wer aber ärgert dieser geringsten Einen, die an mich glauben, dem wäre besser, dafs ein Mühlstein an seinen Hals gehänget, und er ersäufet würde im Meer, da es am tiefsten ist“ (Matth. 18,6); erwidert bei seinem Einzuge in Jerusalem den an dem Jubel des Volkes Anstofs nehmenden Pharisäern: „Wo diese werden schweigen, so werden die Steine schreien“ (Luc. 19,40); spricht auf dem Ölberg zu seinen Jüngern: „So ihr Glauben habt und nicht zweifelt, so werdet ihr nicht allein solches mit dem Feigenbaum tun; sondern so werdet ihr sagen zu dem Berge: Hebe dich auf und wirf dich ins Meer! so wird es geschehen“ (Matth. 21,21); und sagt bei der Gefangennahme zu Petrus: „Oder meinest du, dafs ich nicht könnte meinen Vater bitten, dafs er mir zuschickte mehr denn zwölf Legionen Engel?“ (Matth. 26,53).

Exorbitant wie diese Aussprüche sind auch die ethischen Forderungen Jesu, wenn er verlangt, dem, der uns auf den rechten Backen schlage, auch den linken darzubieten (Matth. 5,39), dem, der den Rock nehme, auch den Mantel (das wertvollere Stück) zu geben (Matth. 5,40, anders Luc. 6,29), nicht für den andern Morgen zu sorgen (Matth. 6,34), wenn er zu dem reichen Jüngling sagt: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen“ (Matth. 19,21), ja, noch weit über alles dieses hinaus geht (Matth. 19,12; vgl. Matth. 5,27—30).

Derartige Vorschriften scheinen nicht ganz ernst gemeint zu sein, sondern, durch Aufstellung eines unerreichbaren und nicht einmal wünschenswerten Ideals nur die Richtung andeuten zu wollen, in welcher unser Handeln sich zu bewegen hat, um des Himmelreiches würdig zu werden.

Als die beiden Grundzüge des Charakters Jesu lassen sich bezeichnen einerseits ein leidenschaftlicher und rückhaltlos sich äufsernder Zorn über alles, was verwerflich war oder ihm zu sein schien, und andererseits ein grenzenloses Mitgefühl mit allen Leidenden, Elenden und Unterdrückten: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken.“ Ein besonders rührender und sympathischer

Zug ist seine Liebe zu den Kindern: „Lasset die Kindlein zu mir kommen, und wehret ihnen nicht; denn solcher ist das Reich Gottes“ (Marc. 10,14). Mufste er sich nicht sagen, dafs die Pharisäer und Schriftgelehrten, welche er bekämpfte, auch einst solche Kinder gewesen seien, und dafs die Kindlein, welche er herzte und segnete, auch dereinst Männer werden würden wie die, über welche er so oft die Schale seines Zornes ausgegossen hat? Oder glaubte er Weltende und Himmelreich so nahe, dafs es den Kindern, die er in seinen Armen hielt, erspart bleiben würde, in den Kampf des Lebens und seine Versuchungen einzutreten, dafs die Vollendung des Himmelreichs hereinbrechen werde, ehe Begierde, Sünde und Laster den unschuldigen Kindergesichtern ihre Züge eingraben würden?

Jenes Mitgefühl mit allen Leidenden und der Wille Jesu, ihnen nach Kräften zu helfen, ist die eigentliche Wurzel gewesen, aus der die zahlreichen Wundergeschichten erwachsen sind, welche die Kunde von Jesu Wirken so sehr überwuchert und verdunkelt haben. Es wird nicht zu umgehen sein, uns über diesen Punkt mit rückhaltloser Deutlichkeit auszusprechen.

Unter einem Wunder verstehen wir nicht etwa ein Ereignis, dessen Möglichkeit wir zurzeit einzusehen noch nicht imstande sind, sondern ein Wunder im vollen und wahren Sinne des Wortes ist eine Begebenheit, welche nach der uns bekannten Naturordnung unmöglich und doch wirklich ist. Es gibt ein solches Wunder, und es begibt sich täglich und stündlich vor unsern Augen. Es ist die unleugbare Tatsache, dafs wir, obgleich die Naturordnung unsere Fähigkeit, Lust und Schmerz zu empfinden, auf unser eigenes Selbst und was zu ihm gehört, beschränkt, imstande sind, diese durch die räumliche Trennung der Individuen gesetzte Naturordnung zu durchbrechen, und das Unmögliche wirklich zu machen, indem wir das Leiden anderer fühlen, als wäre es unser eigenes, und Opfer an unserm persönlichen Wohlsein bringen, um die Not unserer Mitgeschöpfe zu lindern. Diese wunderbare Tatsache ist aus den Gesetzen der empirischen Realität nicht zu erklären, weist über dieselbe hinaus und enthält ein ganzes und sicheres Evangelium dafür, dafs diese aus dem Egoismus

entsprungene Weltordnung nicht das letzte Wort der Natur, dafs unsere wahre Bestimmung nicht diesseits, sondern jenseits des Grabes zu suchen ist. An diesem einen, durch die sicherste Erfahrung immer wieder aufs neue bezeugten Wunder müssen und können wir uns genügen lassen, wenn wir sehen, wie zwar die mythische Vorgeschichte aller Völker, und nicht sie allein, voll ist von Wundererzählungen, wie aber keine einzige dieser Erzählungen, mögen sie innerhalb oder aufserhalb des biblischen Gebietes liegen, auch nur entfernt derartig bezeugt und beglaubigt ist, dafs wir in ihr eine Durchbrechung der uns bekannten, durch den Verlauf unseres ganzen Lebens bestätigten Naturordnung und nicht vielmehr eine aus der Neigung der Menschen, natürliche Vorgänge zu vergröfsern und ins Wunderbare zu steigern, entsprungene Erdichtung anerkennen müfsten.

Von dem Bericht über die Auferstehung Jesu werden wir weiter unten zu handeln haben. Was die Wundererzählungen aus seinem Leben betrifft, so hindert uns nichts, anzuerkennen, dafs diesem aufserordentlichen Menschen auch aufserordentliche, vielleicht uns noch unbekannte Kräfte gegeben waren, dafs er durch den Eindruck seiner mächtigen Persönlichkeit in neurasthenischen, der damaligen Zeit unerklärlichen und daher für ein Besessensein von Teufeln gehaltenen Zuständen, vielleicht auch in andern Krankheiten, durch physische oder rein geistige Mittel eine vorübergehende, möglicherweise auch eine dauernde Heilung zu erzielen vermochte. Solche Erfolge, von Mund zu Mund weitergetragen, führten dann schliefslich dazu, bei dem wunderbaren Manne nichts für unmöglich zu halten, und auf Anlässe hin, die wir nicht mehr kennen, eine Erweckung wirklich Verstorbener, eine Speisung von fünftausend Menschen mit fünf Broten und zwei Fischen, ein Wandeln auf dem Meere und dergleichen von ihm zu berichten.

Über eine Fortentwicklung Jesu, soweit von einer solchen während der kurzen Zeit seines öffentlichen Wirkens die Rede sein kann, sind wir auf Vermutungen angewiesen, da die Synoptiker in dieser Hinsicht vom Synoptikon, dieses aber wiederum vom Urmarkus abhängen, welcher nach dem Bericht

des Papias ohne chronologische Ordnung war (oben S. 191). Wir dürfen aber annehmen, dafs Jesus im allgemeinen vom Partikularismus zum Universalismus und von der Ankündigung des nahen Messiasreiches zur Verwirklichung desselben als der Messias fortgeschritten ist.

Dafs Jesus zu Anfang seiner Lehrtätigkeit partikularistisch dachte und seine Mission auf das Judenvolk beschränkte, spricht er mit Bestimmtheit aus, Matth. 15,24: „Ich bin nicht gesandt, denn nur zu den verlornen Schafen von dem Hause Israel." Beweisend hierfür ist auch, dafs er zwölf Jünger erwählte, offenbar entsprechend den wenigstens in der Theorie noch fortbestehenden zwölf Stämmen Israels, sei es, dafs Levi mitgezählt oder Joseph als Ephraim und Manasse doppelt gezählt wurde; ausdrücklich befiehlt er seinen Jüngern bei deren Aussendung, Matth. 10,5: „Gehet nicht auf der Heiden Strafse, und ziehet nicht in der Samariter Städte, sondern gehet hin zu den verlornen Schafen aus dem Hause Israel." Aber die Erfahrungen, welche er an seinen eigenen Landsleuten und im Gegensatze dazu an Nichtjuden, wie dem kananäischen Weibe (Matth. 15) und dem Hauptmann von Kapernaum (Matth. 8) machte, erweiterten seinen Blick, so dafs er bei Gelegenheit des letztern Vorganges erklärte, Matth. 8,11—12: „Viele werden kommen vom Morgen und vom Abend, und mit Abraham und Isaak im Himmelreich zu Tische sitzen, aber die Kinder des Reichs werden ausgestofsen in die äufserste Finsternis hinaus, da wird sein Heulen und Zähnklappen." Diese universalistische Auffassung seiner Aufgabe mufste vorhergehen oder gleichzeitig erfolgen, wenn Jesus in sich den von Daniel 7,13—14 verkündigten Weltheiland erblicken sollte, „welchem alle Völker, Leute und Zungen dienen sollten". Was Jesum veranlafste zu dem grofsen Schritt, sich nicht mehr als den Verkündiger des Messiasreiches, sondern als den erwarteten Messias selbst zu betrachten, können wir nur vermutungsweise ermitteln. Ursprünglich war seine Predigt dieselbe wie die Johannes des Täufers: „Tut Bufse, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen" (Matth. 4,17), und eben diese Predigt trug er auch seinen Jüngern bei ihrer Aussendung auf (Matth. 10,7). Dafs das von messianischen

Hoffnungen erfüllte Volk geneigt war, in ihm den Messias zu sehen, dafs Besessene und andere Kranke ihn dafür erklärten, konnte wenig Eindruck auf ihn machen; er gebot ihnen zu schweigen. Eine stärkere Anregung empfing er schon, als der von ihm so hochgeschätzte Johannes aus dem Gefängnisse ihn fragen liefs, Matth. 11,3: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten?“ Die Antwort, welche Jesus erteilt, und welche seine Messianität voraussetzt, mufs wohl auf späterer Redaktion beruhen. Denn wenn nicht alles täuscht, liegt die entscheidende Wendung für das Bewufstsein Jesu erst in dem bekannten Bekenntnisse des Petrus, Matth. 16,13—17: „Da kam Jesus in die Gegend der Stadt Cäsarea Philippi, und fragte seine Jünger, und sprach: Wer sagen die Leute, dafs des Menschen Sohn sei? Sie sprachen: Etliche sagen, du seiest Johannes der Täufer; die andern, du seiest Elias; etliche, du seiest Jeremias, oder der Propheten einer. Er sprach zu ihnen: Wer sagt denn ihr, dafs ich sei? Da antwortete Simon Petrus, und sprach: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn. Und Jesus antwortete und sprach zu ihm: Selig bist du, Simon, Jonas Sohn; denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbaret, sondern mein Vater im Himmel.“ Diese Worte beweisen, dafs Jesus in der spontanen Äufserung des Petrus, er sei Christus, d. h. der Messias, nicht eine individuelle Anschauung des Petrus, sondern eine Eingebung von oben erkannte, welche als solche vollkommen ausreichte, um in ihm jeden Zweifel an seinem Berufe zum Messias und Sohn Gottes zu beseitigen.

3. Jesu Bewufstsein von Gott und von der Welt.

Zunächst kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs Jesus sich selbst für den Messias und den Sohn Gottes, nicht in dem Sinne, in welchem alle Menschen Kinder Gottes heifsen, sondern im eminenten und ausschliefslichen Sinne des Wortes gehalten und erklärt hat. Wer hieran noch zweifeln und die eben mitgeteilte Erzählung vom Bekenntnis des Petrus, wie so vieles in den Evangelien, für eine spätere Legende halten wollte, der wäre zu verweisen auf die Erklärung, welche Jesus

selbst vor dem Hohen Rate abgegeben hat. Mag auch noch so viel auf späterer Erfindung beruhen, die Vorgänge bei einem gerichtlichen Verhör, von dem die Entscheidung über Leben und Tod des Angeschuldigten abhing, mufsten auf die zahlreichen Zeugen dieses Verhörs einen tiefen Eindruck machen und, wenn irgend etwas, treu in der Erinnerung erhalten werden. Matth. 26,63—65 (vgl. Marc. 14,61—64; Luc. 22,68—71) heifst es: „Und der Hohepriester antwortete, und sprach zu ihm: Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, dafs du uns sagest, ob du seiest Christus, der Sohn Gottes. Jesus sprach zu ihm: Du sagest es (d. h. Ich bin's, wie bei Marcus steht). Doch sage ich euch: Von nun an wird es geschehen, dafs ihr sehen werdet des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft, und kommen in den Wolken des Himmels. Da zerrifs der Hohepriester seine Kleider, und sprach: Er hat Gott gelästert; was bedürfen wir weiter Zeugnis? Siehe, jetzt habt ihr seine Gotteslästerung gehört.“ Hier erklärt sich Jesus mit ausdrücklicher Beziehung auf Daniel 7,13—14 unumwunden für den Messias und Sohn Gottes. Eine solche Erklärung mag vielen anstöfsig erscheinen, aber wenn man sich klar macht, was unter Gott und einem Sohne Gottes vernünftigerweise verstanden werden mufs, so wird man finden, dafs Jesus mit seiner Erklärung vollkommen im Rechte war.

Wir wissen es, und alle tiefern Geister der Menschheit haben es erkannt und ausgesprochen, dafs die wahre und ewige Realität, dafs der Urgrund des Seins und das höchste Ziel unseres Strebens nicht in dieser Erscheinungswelt, sondern in dem zu suchen ist, was uns erst zugänglich wird, sofern und in dem Mafse wie wir diese ganze in Raum und Zeit ausgebreitete Welt von uns abgeschüttelt und überwunden haben. Wir haben aber nach dem ganzen Eindruck der Überlieferung Jesum zu denken als einen Menschen, welcher ohne nennenswerte Kämpfe (denn die Versuchungsfabeln beweisen gar nichts) infolge einer überaus glücklichen Naturanlage über diese Welt hinausging und zum Bewufstsein der festen Wurzelung in jenem ewigen Urgrunde und der völligen Einheit mit ihm gelangt ist. Nun erschien ihm jenes ewige, über die Erscheinungswelt hinausliegende Reich, entsprechend

der semitischen Anschauung, die wir oben (S. 114—116) charakterisierten und als relativ berechtigt anerkannten, als Jahve, als persönlicher Gott, und indem Jesus in der Natur nach einem Bilde suchte, um die Gottesgemeinschaft, welche ihn beseelte, zum fafslichen Ausdruck zu bringen, konnte er kein glücklicheres Bild finden, als das Verhältnis des Sohnes zum Vater, bezeichnete Gott als seinen Vater und sich selbst als den Sohn Gottes. Das vierte Evangelium, welches als historische Quelle nicht verwendbar ist, aber oft mit tiefer poetischer Wahrheit die historischen Vorgänge interpretiert, hat für dieses Bewufstsein Jesu von seinem Verhältnis zu Gott das kurze und treffende Wort: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10,30).

Aus diesem Verhältnis zu Gott ergibt sich von selbst das Verhältnis Jesu zur Welt, und auch dieses wird durch ein grofses Wort des vierten Evangeliums, welches in der Kürze alles befafst, gleichsam blitzartig erleuchtet, wenn Jesus Joh. 16,33 sagt: „Ich habe die Welt überwunden.“ Diese Weltüberwindung zeigt sich in allem, was von Jesu glaubhaft überliefert ist, und läfst sich nach drei Richtungen hin verfolgen, sofern er erstlich die Welt und ihre Ordnung verachtete, zweitens dieser Ordnung fremd blieb, weil er es nicht für der Mühe wert hielt, sie näher kennen zu lernen, und drittens von der ethischen Höhe seiner das Land wie die Zeit weit überragenden Anschauungen aus die engen, veralteten, das geistige und sittliche Leben niederhaltenden Formen, in denen sich das Leben des Volkes und seiner Führer bewegte, schroff und trotzig bekämpfte, wodurch er kurze Zeit nach seinem öffentlichen Auftreten seinen Untergang herbeiführte. Diese dreifache Stellung Jesu zur Welt erfordert eine nähere Beleuchtung.

1. Jesu Weltverachtung. Wir haben oben (S. 210) eine Reihe von Forderungen Jesu zusammengestellt, deren buchstäbliche Befolgung das staatliche und bürgerliche Leben völlig auflösen und unmöglich machen würde. Wollten wir allem gewalttätigen und raublustigen Gesindel erlauben, uns nach Belieben zu mifshandeln und zu plündern, wollten wir aufhören, am heutigen Tage für den morgenden zu sorgen,

und alle unsere Habe verschenken, um selbst als Bettler unsern Mitmenschen zur Last zu fallen, so würden daraus soziale Zustände entstehen, welche keinem Wohlgesinnten als wünschenswert erscheinen können. Wir haben daher oben der Meinung Ausdruck gegeben, dafs diese Vorschriften nur die Richtung bezeichnen sollen, in der sich unser Handeln zu bewegen hat, somit nicht völlig ernst zu nehmen sind. Sofern sie aber von Jesu wirklich ernst gemeint sein sollten, würden sie sich wohl nur aus der Überzeugung erklären, welche von Jesu wiederholt und unmifsverständlich ausgesprochen wird, dafs das Weltende ganz nahe bevorstehe und die gegenwärtige Generation es noch erleben werde. Matth. 16,27—28 (vgl. Marc. 8,38—9,1, Luc. 9,26—27): „Denn es wird je geschehen, dafs des Menschen Sohn komme in der Herrlichkeit seines Vaters, mit seinen Engeln; und alsdann wird er einem jeglichen vergelten nach seinen Werken. Wahrlich ich sage euch: Es stehen etliche hier, die nicht schmecken werden den Tod, bis dafs sie des Menschen Sohn kommen sehen in seinem Reich“; Matth. 24,34 (vgl. Marc. 13,30, Luc. 21,32): „Wahrlich ich sage euch: Dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis dafs dieses alles geschehe.“

2. Jesu Weltfremdheit. Jesus war der Sohn eines Handwerkers und stammte aus einer kleinen Provinzialstadt; seine Jünger waren, soweit wir deren Vorleben kennen, Fischer und Zöllner; er selbst verkehrte vorwiegend mit den niedrigsten Schichten des Volkes, und es ist fraglich, ob und inwieweit er überhaupt Gelegenheit gehabt hat, den höhern Kreisen der menschlichen Gesellschaft näherzutreten; Tiberias, die Hauptstadt Galiläas, hat er, wie es scheint, nie besucht, und seine Parabeln von Königen, Vornehmen und Grofsen beweisen, dafs er deren Leben nie näher kennen gelernt hat; auch dürfte er bei seinem Leben in und mit Gott, bei seiner Geringschätzung aller irdischen Herrlichkeit und der Erwartung ihres nahen Unterganges wohl kaum Wert darauf gelegt haben, diesen Dingen näherzutreten. Dafs er für das Wesen des Menschen, für die Schwäche, Sündhaftigkeit und Bedürftigkeit des menschlichen Herzens ein tiefes psychologisches Verständnis besafs, geht aus allen seinen Reden hervor; aber

eine andere Frage ist, ob sein Blick nicht zu sehr auf das Ganze und in die Ferne gerichtet war, um das einzelne Individuum mit seinen kleinlichen Interessen und Bestrebungen richtig einzuschätzen. Platon sagt vom Philosophen (Theaetet p. 174 B): „Er weifs nichts von seinem Nächsten und Nachbar, nicht nur nicht was er betreibt, sondern kaum ob er ein Mensch ist oder irgendein anderes Geschöpf. Was aber der Mensch an sich sein mag, und was einer solchen Natur ziemt anders als andern zu tun und zu leiden, das untersucht er, und läfst es sich Mühe kosten, es zu erforschen.“ Was Platon vom Philosophen sagt, das gilt ebensosehr von einem religiösen Genius. Auch Jesu Kopf und Herz war zu sehr mit der Sorge für den Menschen als solchen beschäftigt, als dafs er den einzelnen Menschen genauer zu sondieren und abzuschätzen vermocht oder auch nur gewünscht hätte. So ist es zunächst kaum zu verstehen, wie Jesus unter den zwölf Jüngern, die er erwählt hatte, einen Schurken, wie den Judas, dulden und mit den elf übrigen vertrauensvoll aussenden konnte, um die Nähe des Himmelreichs zu verkündigen. Man hat es versucht, den Judas weifszuwaschen; er habe, so meint man, durch seinen Verrat nur Jesum zwingen wollen, sich für den Messias zu erklären und die Macht an sich zu reifsen; aber derartige Versuche scheitern an der Tatsache, dafs er Geld dafür nahm, seinen Verrat, und noch dazu in so schamloser Weise, auszuführen; daher er noch um eine Stufe tiefer steht als der Verräter Brutus, mit welchem zusammen er von Dante in den untersten Höllenpfuhl versetzt wird. Aber auch an seinen andern Jüngern hat der Meister nicht viel Freude erlebt. Oft genug schilt er ihren Unverstand und ihre Kleinmütigkeit. Er erzählt ihnen das Gleichnis vom Säemann, dessen Bedeutung so durchsichtig ist; sie aber verstehen es nicht, kommen und bitten Jesum, es ihnen zu erklären, worauf er erwidert: „Versteht ihr dieses Gleichnis nicht, wie wollt ihr denn die andern alle verstehen?“ (Marc. 4,13). Er spricht zu ihnen das geistvolle Wort: „Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer“, sie aber verstehen ihn so wenig, dafs sie unter sich sagen: „Das wird es sein, dafs wir nicht haben Brot mit uns genommen“ (Matth. 16,7). Während Jesus in

Gethsemane in der gröfsten Seelennot ist, kämpfen sie mit dem Schlafe, und als der Verräter mit den Schergen herankommt, ihren Herrn gefangen zu nehmen, „da verliefsen ihn alle Jünger und flohen“ (Matth. 26,56, Marc. 14,50). Wir brauchen nicht eben hoch von uns zu denken, um zu glauben, und tausende in jeder der seit Jesu vergangenen Generationen werden diesen Glauben geteilt haben, dafs sie sich stark genug fühlten, mit einem solchen Herrn und Meister lieber das Äufserste zu erdulden, als ihn im Augenblick der gröfsten Not schmählich im Stiche zu lassen. War die Gesinnung der Jünger wirklich eine so niedrige, oder war der Eindruck der Persönlichkeit Jesu in der Gegenwart nicht so mächtig, wie er auf uns in der Ferne wirkt? Diese Frage ist um so schwerer zu entscheiden, als möglicherweise keine einzige Schrift des Neuen Testaments von einem Augenzeugen des Wirkens Jesu herrührt. Am meisten kann noch die Offenbarung Johannis darauf Anspruch machen, ein Werk des Jüngers Johannes zu sein, des Donnersohnes, wie ihn Jesus nannte (Marc. 3,17; vgl. Luc. 9,54), ein Buch, dessen wilde Poesie wir mit der Bemerkung auf sich beruhen lassen können, dafs der Verfasser jedenfalls von dem wirklichen Entwicklungsgang, den die christliche Kirche genommen hat, keine Ahnung hatte. Von dem spätern Wirken der meisten Apostel haben wir, abgesehen von dem, was in den Briefen des Apostels Paulus steht, keine sichere Kunde, dieser aber scheint ihre Verdienste nicht allzuhoch anzuschlagen, wenn sie von ihm nicht ohne leichte Ironie als οἱ δοκοῦντες (Gal. 2,2.6), οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι (Gal. 2,9), οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι (2. Kor. 11,5 und 12,11) bezeichnet werden, und wenn er, gewifs mit Recht, erklärt: „Ich habe viel mehr gearbeitet als sie alle“ (1. Kor. 15,10; vgl. 2. Kor. 11,23). Jesus selbst scheint unter seinen Jüngern die gröfste Hoffnung auf Petrus gesetzt zu haben, zu welchem er nach dessen oben erwähntem Bekenntnis die Worte spricht: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen (πέτρα) will ich bauen meine Gemeinde, und die Pforten der Höllen sollen sie nicht überwältigen“ (Matth. 16,18). Mit diesem Urteil mufs man vergleichen, was über Petrus berichtet wird, dafs er in der Nacht der Gefangennahme, ehe der Hahn krähte, d. h. ehe

der Morgen nahte, seinen Herrn dreimal hinter einander verleugnet haben soll, und dafs er, wie Paulus Gal. 2 erzählt, bei einem Besuch in Antiochien sich dazu bestimmen liefs, mit den Heidenchristen zu Tische zu sitzen, dann aber, als einige Judenchristen von der durch Jakobus in Jerusalem vertretenen Richtung angereist kamen, für seine Reputation in Jerusalem fürchtete und sich von den Heidenchristen zurückzog, worauf ihm Paulus vor aller Augen die bekannte derbe Zurechtweisung erteilte (Gal. 2,14). Die Hochschätzung, welche gerade Petrus im katholischen Mittelalter genofs, erklärt sich zum Teil wohl daraus, dafs er, im Gegensatze zu Paulus als dem Apostel der Gebildeten und Denkenden, ein typischer Vertreter der Volksseele war, welche sich leicht zur Begeisterung für das Hohe und Edle entflammen läfst, aber bald darauf wankelmütig ins Gegenteil umschlägt.

3. Jesu Welttrotz. Es ist sehr begreiflich, dafs ein Genius, welcher berufen ist, das geistige Leben der Menschheit in ganz neue Bahnen zu leiten, den brennenden Wunsch und die Hoffnung hegt, schon die Zeitgenossen für seine Ideale zu gewinnen, — es ist aber auch sehr begreiflich, dafs ein beträchtlicher, und nicht immer der schlechteste, Teil der Zeitgenossen jeder gewagten Neuerung, deren Konsequenzen er nicht zu übersehen vermag, mifstrauisch gegenübersteht und mit Zähigkeit an dem von den Vätern überkommenen, durch die Zeit bewährten und gleichsam geheiligten Alten festhält, wie denn selbst eine so edle Natur wie die des Apostels Paulus vor seiner Bekehrung „über die Mafse um das väterliche Gesetz eiferte“ (Gal. 1,14). Auch auf geistigem Gebiete gilt das Gesetz, dafs *natura non facit saltus*, dafs eine gesunde Entwicklung nicht in Sprüngen vor sich geht, sondern nur stetig und allmählich von weniger Gutem zum Bessern fortschreitet. Wer dies aufser acht läfst und mit Ungestüm das Alte einreifst, um Neues und Besseres an seine Stelle zu setzen, der läuft Gefahr, sich selbst zum Märtyrer seiner Überzeugung zu machen, und dies ist, wie bei so vielen grofsen Erscheinungen in der Weltgeschichte, auch bei Jesu der Fall gewesen. Sein feuriges Temperament erlaubte ihm kein geduldiges Abwarten, und er ist sich des Gewaltsamen seines

Auftretens selbst deutlich bewufst, wenn er sagt: „Von den Tagen Johannis des Täufers, bis hieher, leidet das Himmelreich Gewalt; und die Gewalt tun, reifsen es an sich“ (Matth. 11,12). Schroff und rücksichtslos stellt er seine hohen ethischen Anschauungen dem in Buchstabenkultus und Werkheiligkeit erstarrten Judentum entgegen; er vernachlässigt die jüdischen Speisegesetze: „Was zum Munde eingehet, das verunreinigt den Menschen nicht, sondern was zum Munde ausgehet, das verunreiniget den Menschen“ (Matth. 15,11), er sitzt zu Tische mit Zöllnern und Sündern, verlangt von seinen Jüngern nicht, dafs sie fasten, dafs sie die Hände vor dem Essen waschen, und behandelt die Kranken auch am Sabbat. Hierzu kommen seine heftigen Ausfälle gegen das Treiben der Pharisäer und Schriftgelehrten, von denen uns Matth. 23 eine Probe erhalten ist. Er tadelt ihre Scheinheiligkeit und Habgier, ihr kleinliches Kleben am Buchstaben des Gesetzes und ihre Bedrückung des Volkes durch Vorschriften, welche sie selber zu halten nicht gesonnen sind; immer kühner wird sein Auftreten; er läfst es sich gefallen, dafs das Volk ihn bei seinem Einzuge in Jerusalem als Messias feiert, und treibt mit eigener Hand Krämer und Wechsler aus dem Vorhofe des Tempels weg, zum Entsetzen der Pharisäer und Schriftgelehrten, welche nicht wagten, gegen ihn einzuschreiten, so lange er von einer ihm zujubelnden Volksmenge umgeben und geschützt war, und erst als diese sich verlaufen hatte, Mittel und Wege fanden, ihn zu verderben.

4. Das Schicksal Jesu.

Nicht immer scheint Jesus den Vorurteilen seines Zeitalters so kühn entgegengetreten zu sein, wie in Jerusalem während der letzten Woche seines Lebens. In der ersten Periode seiner Wirksamkeit, welche sich von der Gefangennahme Johannes des Täufers bis über dessen Hinrichtung hinaus erstreckt, und in der sich Jesu Wirken auf Galiläa und dessen Umgebung beschränkte, lassen sich Anzeichen einer gewissen Behutsamkeit erkennen, welche in dem nach Heilerfolgen so häufigen Verbote, dieselben kundzumachen,

zum Ausdruck kommen und vermuten lassen, dafs auch die Schärfe in der Verurteilung des Pharisäerwesens von dem mildern, in der Bergpredigt angeschlagenen Ton bis zu der grofsen Strafpredigt in Jerusalem (Matth. 23) stetig zugenommen hat. Als nach der Enthauptung des Johannes die Aufmerksamkeit des Herodes auch auf Jesum gelenkt wurde, fand dieser es geraten, der Gefahr aus dem Wege zu gehen (Matth. 14,13); wir finden ihn bald in der Wüste (Speisung der Fünftausend) oder auf einem entlegenen Berge (Speisung der Viertausend), bald in der Gegend von Tyrus und Sidon, bis er schliefslich seinen Aufenthalt in der Umgebung von Cäsarea Philippi, im Tetrarchat des milde und gerecht regierenden Philippus, wählte, wo er vor den Nachstellungen des Herodes (Luc. 13,31) in Sicherheit war. Hier erfolgte das Bekenntnis des Petrus (oben S. 214) und der Entschlufs Jesu, als Messias den Gefahren Trotz zu bieten und seine Gegner in der Hochburg des Judentums, in Jerusalem selbst, aufzusuchen. Wohl mag er auf dieser letzten Reise von düstern Ahnungen erfüllt gewesen sein, mag auch wohl schon neben dem ihm aus Daniel vorschwebenden Bilde des triumphierenden Messias Andeutungen eines leidenden Messias in Stellen wie Jes. 53 und Ps. 22 als erster gefunden haben, dafs er aber den Jüngern sein Leiden und Sterben und wohl gar seine Auferstehung, wie die Evangelien erzählen, mit Bestimmtheit vorausgesagt habe, ist gegen alle psychologische Wahrscheinlichkeit und steht auch im Widerspruch damit, dafs Jesus noch in Gethsemane an die Möglichkeit glaubte, dafs dieser Kelch an ihm vorübergehen könne.

Wie sich Jesus den weitern Gang vorstellte, den die Ereignisse nehmen würden, ist allerdings schwer zu sagen. Er wufste sich als den Messias, der bestimmt sei, noch vor Ablauf der jetzt lebenden Generation das Weltende und Weltgericht herbeizuführen. Er wufste Elias als seinen Vorläufer und hat sicher an dessen Himmelfahrt fest geglaubt. Durfte er nicht annehmen, dafs auch ihn sein himmlischer Vater in Not und Gefahr nicht im Stiche lassen werde, dafs er durch ein Wunder gerettet, etwa wie Elias auf feurigem Wagen emporgehoben werden könnte bis zu dem Throne des Alten, wie ihn Daniel nennt, um von dort in den Wolken des Himmels

als Weltrichter zurückzukehren? Wie dem auch sei, jedenfalls war es die Überzeugung, dafs Gott ihn nicht verlassen werde, welche ihm den Mut eingab, in Jerusalem so aufzutreten, wie wir es gesehen haben. Inzwischen zogen sich die Wolken über ihm zusammen; im Kreise der eigenen Jünger fühlte er sich vor Verrat nicht mehr sicher; immer deutlicher mochte er ahnen, dafs schlimme Dinge bevorstünden.

In dieser Stimmung feierte er mit seinen Jüngern das letzte Abendmahl. Hierüber haben wir den urkundlichen Bericht des Apostels Paulus, der ihn ohne Zweifel von Augenzeugen erhalten hat, 1. Kor. 11,23—26: „Denn der Herr Jesus in der Nacht, da er verraten ward, nahm er das Brot, dankte und brach es und sprach: Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird; solches tut zu meinem Gedächtnis. Desselbigen gleichen auch den Kelch nach dem Abendmahl und sprach: Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut; solches tut, so oft ihr es trinket, zu meinem Gedächtnis. Denn so oft ihr von diesem Brot esset, und von diesem Kelch trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkündigen, bis dafs er kommt.“ Ohne uns hier bei dem Wörtchen „ist“ aufzuhalten, welches so viel unnötigen Staub aufgewirbelt hat, müssen wir doch aus dieser Stelle zweierlei entnehmen, erstlich, dafs Jesus nach der Wendung, welche die Dinge genommen hatten, seinen Tod mit Bestimmtheit voraussah, und zweitens, dafs er das Bewufstsein hatte, für seine Anhänger in den Tod zu gehen. Das erstere steht allerdings in Widerspruch damit, dafs Jesus, wie schon oben bemerkt, noch in Gethsemane eine Rettung, ein Vorübergehen des Kelches für möglich hielt, und wir werden annehmen dürfen, dafs, je nach der Stimmung, beide Möglichkeiten abwechselnd sein Gemüt beherrschten; das letztere aber erklärt sich wohl daraus, dafs Jesus in dem Mafse, wie die Schwierigkeit der Lage einen andern Ausweg immer unwahrscheinlicher machte, anfing, sich mit dem Knecht Gottes Jes. 53 zu identifizieren und auf sich die Worte zu beziehen: „Die Strafe liegt auf ihm, auf dafs wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilet.“

Furchtbar ist das Schicksal, welches dem geistig wie sittlich so hoch über seinem Zeitalter stehenden Manne von

seinen Gegnern, und nicht nur von diesen allein, bereitet wurde. Empörend sind die Beschuldigungen im Verhör Jesu vor dem Hohen Rate, denen er nur ein erhabenes Schweigen entgegensetzte. Entsetzlich sind die Mifshandlungen und Verhöhnungen durch rohe Kriegsknechte, aber das Schwerste von allem war doch, dafs keiner der Jünger, die er erwählt, belehrt und geliebt hatte, ihm Beistand leistete, dafs sie sämtlich in der Stunde der gröfsten Not ihren Meister schmählich verlassen hatten. Doch wie alles Erdenleid nahm auch dieses, nahm auch die Qual des langsamen Verschmachtens am Kreuze ein Ende. Das dritte und vierte Evangelium legen Jesu am Kreuze sechs schöne und würdige Aussprüche in den Mund, welche, wenn sie historisch wären, bei Matthäus und Marcus sicherlich nicht fehlen würden. Der treueste Bericht ist bei Matthäus (in allem Wesentlichen mit Marcus übereinstimmend) erhalten: Kap. 27,46—50: „Und um die neunte Stunde schrie Jesus laut, und sprach: *Eli, Eli, lama asabthani?* das ist: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Etliche aber, die da standen, da sie das höreten sprachen sie: Er ruft den Elias. Und bald lief Einer unter ihnen, nahm einen Schwamm, und füllete ihn mit Essig, und steckte ihn auf ein Rohr, und tränkte ihn. Die Andern aber sprachen: Halt, lafs sehen, ob Elias komme, und ihm helfe! Aber Jesus schrie abermal laut, und verschied.“ Wie der letzte Ausruf Jesu zu verstehen sei, ob er einen Trost darin suchte, dafs er sich selbst als den leidenden Messias in den Worten des Psalms (22,2) wiedererkannte, — oder ob er, von physischer und geistiger Schwäche übermannt, einen Augenblick an seiner ganzen Lebensaufgabe irre wurde und verzweifelte —, mufs dahingestellt bleiben. Die Bedeutung seines Werkes wird durch diese Frage nicht berührt.

* * *

Die Geschichte des Todes Jesu bildet eines der schwärzesten Blätter in den Annalen der Menschheit. Hier scheint das Wort: *tout comprendre c'est tout pardonner* eine Ausnahme erleiden zu müssen. Verziehen werden kann diese Untat nimmermehr, und sie ist nicht verziehen worden, denn

fürchterlich hat sich durch alle kommenden Jahrhunderte an dem unglücklichen Volke der Juden das (schwerlich historische) Wort erfüllt: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“ (Matth. 27,25). — Aber verstehen, d. h. als notwendige Folge vorhergehender Ursachen begreifen lassen, wird sich, wie alles in der Welt, so auch dieses Unerhörte, dafs die Juden den edelsten Mann, den ihre Nation je hervorgebracht hat, so schmählich hingemordet haben. Der Hauptgrund dafür ist sicherlich darin zu suchen, dafs Jesus, aufschiefsend wie ein Palmbaum unter niedrigem Gestrüpp, zu hoch über seinem Zeitalter und Volke stand, um von ihm verstanden zu werden; verstanden ihn doch seine eigenen Jünger nicht. Wie kann man von einem römischen Verwaltungsbeamten gewöhnlichen Schlages, wie es Pilatus war, erwarten, dafs er einen Jesus habe würdigen können? Er hatte die schwere Aufgabe, ein unbändiges, verkommenes Volk im Zaume zu halten, und um vor ihm Ruhe zu haben, hat er nach einigem Widerstreben Jesum geopfert Aber nicht das Volk, sondern seine Leiter, die Pharisäer und Schriftgelehrten, sind für die Ermordung Jesu verantwortlich zu machen, und auch diese, die blinden Leiter der Blinden, wie sie Jesus nennt, haben sich nicht aus Bosheit, sondern aus Unwissenheit an ihm versündigt, sie wufsten nicht, was sie taten, als sie ihn ans Kreuz schlagen liefsen, und konnten es nicht wissen. Eingerostet in den ererbten Vorurteilen ihres Zeremonialgesetzes und unfähig zu verstehen oder auch nur ernstlich zu prüfen, was diesem zuwider war, mufsten sie in Jesu einen verwegenen Neuerer sehen, der um so gefährlicher war, je heftiger und rücksichtsloser er gegen sie auftrat. Die weltliche Herrschaft war an die Römer verloren gegangen; nur die geistige Leitung des Volkes war dem Hohenpriester und den Schriftgelehrten verblieben. Was Jesus wollte, war ihnen nicht klar, und nur eines war ihnen klar, dafs der letzte Rest ihres Einflusses auf die Volksmassen verloren ging, wenn dieselben Jesu zufielen, wozu nach den Vorgängen bei seinem Einzuge in Jerusalem alle Aussicht war. Sie kämpften um ihre Existenz: entweder sie mufsten fallen oder er; sie wählten das letztere, denn *omnis natura vult esse conservatrix sui.* Ein zufälliges Zusammen-

treffen von Umständen, vor allem die Arglosigkeit Jesu, vermöge deren er, statt wie sonst nach Bethanien zurückzukehren, die verhängnisvolle Nacht in Gethsemane zubrachte, begünstigte ihren Anschlag. Wir wissen nicht, welche Agitation sie betrieben haben, um die Menge umzustimmen und die schon halb verlorene Volksgunst wiederzugewinnen; wäre es ihnen nicht gelungen, so hätte der Ausgang leicht ein anderer sein können, und die Entwicklung der Weltgeschichte würde einen andern Gang genommen haben.

* * *

Der Glaube an die Auferstehung Jesu ist der Grund für die Entstehung der christlichen Kirche geworden. Wie dieser Glaube unter den entmutigten und den Verlust ihres Meisters betrauernden Jüngern habe entstehen können, läfst sich bei den Widersprüchen und der teilweisen Verworrenheit der evangelischen Überlieferung nur vermutungsweise ermitteln. Wollen wir aber nicht so weit gehen, den Berichten der Evangelien alle Glaubwürdigkeit abzusprechen, wollen wir nicht annehmen, dafs das alles erst später, als niemand mehr in der Lage war, die Gerüchte an dem Tatbestande zu kontrollieren, willkürlich erdichtet worden sei, so scheinen sich doch zwei Tatsachen aus der Mitte der sie umrahmenden Legenden als historisch gesichert zu ergeben:

erstlich, dafs Jesus am Kreuze wirklich gestorben ist, denn unmöglich konnte der Glaube seiner siegreichen und glorreichen Auferstehung an das Fortleben einer siechen, durch Martern aller Art geschwächten Persönlichkeit anknüpfen; und

zweitens, dafs die Frauen, welche am Morgen nach dem Sabbat kamen, um den Leichnam zu salben, das Grab, in welchem sie denselben vermuteten, leer fanden, eine Tatsache, welche den Glauben, der Herr sei neubelebt aus dem Grabe hervorgegangen, und weiterhin das Gerücht, man habe ihn hier und da gesehen, veranlafste. Wie aber jene Tatsache zu erklären ist, auf welchem seltsamen Zufalle oder, wenn man will, auf welcher Fügung es beruhte, dafs die Frauen das Grab leer fanden, darüber lassen sich nur Vermutungen äufsern. Dafs die Jünger ihn heimlich aus dem Grabe entwendet

und daraufhin die Predigt von seiner Auferstehung gegründet hätten, widerspricht so sehr ihrem weitern ethischen Verhalten, dafs eine solche, schon Matth. 27,64 erwähnte, Möglichkeit schlechterdings von der Hand zu weisen ist. Aber an einer kleinen *pia fraus* ist, scheint es, doch nicht vorbeizukommen. Denn als das Gerücht aufkam, der Herr sei auferstanden, da waren einige oder mindestens einer, welcher wufste, wie die Sache lag, derjenige nämlich, welcher den Leichnam entweder von vornherein anderswo untergebracht oder, wenn die Frauen wirklich bei der Grablegung zugegen gewesen sein sollten, ihn von dort, wir wissen nicht, ob auf Anordnung des Joseph von Arimathia oder aus andern Gründen, wieder weggenommen und an einem andern Orte bestattet hatte. Einer also mufste wissen, wo der Leichnam zu finden gewesen wäre, weil er ihn selbst hingebracht hatte, dieser eine aber, als das Gerücht der Auferstehung aufkam, hat geschwiegen, und dafs er schwieg, das ist die kleine *pia fraus*, an welcher, wie es scheint, nicht vorbeizukommen ist.

Freilich haben wir über die Erscheinungen des Auferstandenen nicht nur die phantasievollen und unvereinbaren Berichte der Evangelien, sondern, was schwerer wiegt als sie alle, das Zeugnis des Apostels Paulus, an dessen Redlichkeit als einer *anima candida* nicht zu zweifeln ist, und der sich 1. Kor. 15,3—8 also vernehmen läfst:

„Denn ich habe euch zuvörderst gegeben, welches ich auch empfangen habe: dafs Christus gestorben sei für unsre Sünden nach der Schrift; und dafs er begraben sei, und dafs er auferstanden sei am dritten Tage, nach der Schrift; und dafs er gesehen worden ist von Kephas, darnach von den zwölfen. Darnach ist er gesehen worden von mehr denn fünfhundert Brüdern auf einmal: derer noch viele leben, etliche aber sind entschlafen. Darnach ist er gesehen worden von Jakobo, darnach von allen Aposteln. Am letzten nach allen ist er auch von mir, als einer unzeitigen Geburt, gesehen worden.“

Die letzte der sechs von Paulus erwähnten Christuserscheinungen, welche ihm selbst zuteil geworden ist, liefert uns den Schlüssel zu allen übrigen. Bei der zu ekstatischen

15*

Zuständen neigenden Natur des Apostels Paulus ist es begreiflich, wie seinem, durch gewaltige innere Kämpfe und Wandlungen erschütterten Gemüte eine subjektive Vision sich als objektive Begebenheit darstellen konnte, wie er den Herrn, dessen Anhänger er so eifrig verfolgt hatte, und dem er in plötzlicher innerer Umwandlung mit der ganzen Glut seines feurigen Temperaments sich hingab, leibhaftig als eine objektive Erscheinung gesehen zu haben glaubte. Von dieser Art werden auch jene frühern Erscheinungen gewesen sein, nicht nur die, welche dem Petrus und Jacobus, sondern auch die, welche allen zwölf Jüngern, ja auch den fünfhundert Brüdern zuteil wurden, denn dafs bei einer gleichgesinnten und religiös aufgeregten Versammlung die dem einen oder andern sich darstellenden Visionen eine gewisse Ansteckungskraft üben und allen Anwesenden sich mitteilen können, ist eine psychologische, durch Beispiele aus allen Ländern und Zeiten belegte Tatsache.

5. Philosophische Elemente der Lehre Jesu.

Bei jedem Denker auf philosophischem wie auf religiösem Gebiete haben wir, wie zu Eingang dieses Werkes auseinandergesetzt wurde, zwei Elemente in seinen Gedanken zu unterscheiden, das traditionelle Element, welches alles befafst, was er aus der Tradition, von seinen Vorgängern wie aus dem Ideenkreise seines Zeitalters und Volkes übernommen hat, und das originelle Element, worunter wir nur das verstehen, was der philosophische oder religiöse Genius unmittelbar aus der Natur, aus der ihn umgebenden Aufsenwelt wie aus den psychologischen Erlebnissen seines eigenen Innern schöpfte. An das traditionelle Element knüpfen sich alle die Mifsverständnisse und Verirrungen, an denen das geistige Leben der Menschheit in philosophischer wie in religiöser Hinsicht so reich ist; was hingegen ein Denker an originellen Gedanken unmittelbar aus dem Eindruck der äufsern und innern Wirklichkeit geschöpft hat, das kann wohl einseitig, nicht aber eigentlich falsch sein, so wenig die Natur selbst es ist.

Diese Unterscheidung des traditionellen Elements als der blofsen Schale und des originellen Elements als des eigent-

lich wertvollen und für alle Zeiten gültigen Kerns eines Gedankenzusammenhanges erweist sich, wie überall, so auch bei Jesu, und bei diesem in besonders hohem Grade, geboten und fruchtbar.

Wie jeder Mensch, so stand auch Jesus zunächst unter dem Einflusse der Traditionen seines Zeitalters, und in dieser Hinsicht ist er ein bewufster Schüler des Mose und ein unbewufster Schüler des Zarathustra. Viele seiner Gedanken sind nur eine lebendige Reproduktion des von diesen beiden Meistern Überkommenen.

Auf dem Mosaismus beruhen Jesu Theismus sowie die Grundzüge seiner Weltanschauung im allgemeinen, während er von den Propheten die überall hervortretende Geringschätzung der äufserlichen Kultusbräuche und das Dringen auf Reinheit des Herzens, auf Gerechtigkeit und Mitleid übernommen hat, wie sich dies am kürzesten und schönsten in dem wiederholt von ihm zitierten Ausspruch des Hosea (6,6) zusammenfassen läfst: ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν, „Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit, und nicht am Opfer“ (Matth. 9,13 und 12,7). Hingegen hat Jesus aus der iranischen Weltanschauung, nicht direkt, sondern durch Vermittlung des zu Jesu Zeit von diesen Vorstellungen durchdrungenen Judentums, wie oben gezeigt wurde, seine ausgebildete Dämonenlehre, wie auch seinen Unsterblichkeitsglauben in der realistischen Form einer Auferstehung von den Toten übernommen. Aber auch die jüdische Messiasidee hat Jesus in der durch iranischen Einflufs modifizierten Form, wie sie im Buche Daniel vorliegt, sich zu eigen gemacht, und nachdem er durch göttliche Eingebung, wie sie dem Petrus geworden war, den erwarteten Messias in sich selbst erkannt hatte, war es eine einfache Konsequenz dieser Anschauungen, dafs er sich für berufen hielt, noch bei Lebzeiten der gegenwärtigen Generation Weltende und Weltgericht herbeizuführen, wobei natürlich in dem allgemeinen Untergang auch der Jerusalems und des Tempels einbegriffen war, um dem neuen Messianischen Reiche Platz zu machen. So würde sich seine Weissagung erklären, dafs kein Stein des Tempels auf dem andern bleiben werde, so auch, wenn sie historisch sein sollte, die ihm von seinen

Gegnern schuldgegebene Behauptung, dafs er den Tempel abbrechen und in drei Tagen wieder aufbauen werde. Diese Weissagungen Jesu lebten in mündlicher, vielleicht auch schon schriftlich fixierter Erinnerung fort, als der jüdische Krieg ausbrach und in seinem Gefolge im Jahre 70 p. C. die Zerstörung Jerusalems und des Tempels sich verwirklichte, während der Untergang der Welt noch auf sich warten liefs. Jetzt war die Tradition genötigt, die beiden von Jesu als Einheit gedachten und noch vor Ablauf der lebenden Generation erwarteten Katastrophen, die Zerstörung Jerusalems und den Untergang der Welt, voneinander zu trennen, wobei die bald nach 70 p. C. verfafste Schilderung dieser Vorgänge bei Matthäus, wie die Worte Matth. 24,29 „bald (εὐθέως) aber nach dem Trübsal derselbigen Zeit" beweisen, in jener Zeit der höchsten Not und Verwirrung das Weltende als nahe bevorstehend dachte, während dasselbe von den später verfafsten Berichten des Marcus (vgl. 13,24) und Lucas (vgl. 21,24 fg.) weiter und weiter hinausgeschoben wird. Aber auch in dieser modifizierten Form zeigen die eschatologischen Reden Jesu eine starke Abhängigkeit von iranischen Vorstellungen. Wie dort (vgl. oben S. 142) der aus dem Samen des Zarathustra stammende *Çaoshyanç* (d. h. „der da retten wird", „der Heiland"), so bewirkt hier der aus dem Samen Davids stammende Messias die Auferstehung der Toten und das Weltgericht. Wie Çaoshyanç dabei von fünfzehn männlichen und fünfzehn weiblichen Gehilfen unterstützt wird, so verheifst Jesus seinen Jüngern, dafs sie auf zwölf Stühlen sitzen werden und richten die zwölf Geschlechter Israels (Matth. 19,28), wie der Weltrichter dort die schwarzen von den weifsen Schafen, so scheidet er hier, weniger treffend, die Schafe von den Böcken (Matth. 25,32). Diese Züge werden genügen, um zu zeigen, dafs hier nicht eine zufällige Analogie, sondern eine direkte Abhängigkeit vorliegt, und fragen wir, auf wessen Seite die Priorität zu suchen ist, so kann es nach dem, was oben (S. 133) über das Alter der iranischen Vorstellungen beigebracht wurde, sowie nach den zahlreichen Spuren persischer Einflüsse auf das Judentum, denen wir im weitern Verlaufe begegnet sind, wohl keinem Zweifel unterliegen, dafs

mit so vielem andern auch die eschatologischen Vorstellungen von Iran nach Palästina gedrungen und dort von Jesu übernommen worden sind.

Wenden wir uns von diesen auf Tradition beruhenden Vorstellungen zu der Frage, worin denn eigentlich das originelle Element der Lehre Jesu zu suchen ist, so kann es sich dabei nicht sowohl um Gedanken handeln, welche nie vorher ausgesprochen worden wären, als vielmehr um solche welche von Jesus aus dem unmittelbaren Eindrucke der äufsern und innern Natur geschöpft wurden und in der Folge zu den tragenden Grundpfeilern der christlichen Weltanschauung geworden sind. Was ist unter der reichen Fülle der in Jesu Reden ausgestreuten Keime das eigentlich Wesentliche, das Senfkorn, aus dem nachmals der Baum des Christentums erwachsen ist? — Um in Beantwortung dieser Frage einen methodisch sichern Weg einzuschlagen, müssen wir davon ausgehen, dafs das Zentraldogma des Christentums, dafs die spezifische Lehre, welche das Christentum vor allen andern Religionen auszeichnet, besteht in dem von Paulus ausgebildeten und vom vierten Evangelium fertig übernommenen Dogma der Wiedergeburt, nach welchem das Heil nicht von einem Tun und Lassen im einzelnen, sondern von einer völligen Umschaffung unseres natürlichen Wesens, einer καινὴ κτίσις, wie sich der Apostel Paulus ausdrückt, zu suchen ist. Diese Lehre findet sich, von unsichern Anklängen abgesehen, beim historischen Jesus noch nicht, wohl aber lassen sich bei ihm die Keime nachweisen, aus welchen sie entsprungen ist, und diese Keime bestehen in zwei Gedanken, welche scheinbar in Widerspruch mit einander stehen, in einer Art Antinomie, aus welcher, wie aus Stahl und Stein der lebendige Feuerfunke, jene Grundlehre des Christentums von der Wiedergeburt hervorgegangen ist. Mit modernen Ausdrücken können wir jene beiden sich widerstreitenden Gedanken Jesu als seinen Determinismus und seinen kategorischen Imperativ bezeichnen.

1. Jesu Determinismus. Zunächst kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs Jesus überzeugt war von der empirischen Unfreiheit des Willens, der zufolge jeder so handeln mufs und nicht anders handeln kann, als es seiner Natur

gemäfs ist. Wie der Baum, so seine Früchte; wie der Mensch, so seine Taten. In der Bergpredigt heifst es Matth. 7,16—18: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Kann man auch Trauben lesen von den Dornen, oder Feigen von den Disteln? Also ein jeglicher guter Baum bringet gute Früchte: aber ein fauler Baum bringet arge Früchte. Ein guter Baum kann nicht arge Früchte bringen und ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen.“ Wie dieses Gleichnis zu verstehen sei, lehrt unmifsverständlich der Zusammenhang Matth. 12, wo die Pharisäer einen besonders auffallenden Beweis ihrer Verstocktheit geben, indem sie behaupten, Jesus treibe die Teufel aus durch der Teufel Obersten, worauf Jesus erwidert, Matth. 12,33—35: „Setzet entweder einen guten Baum, so wird die Frucht gut: oder setzet einen faulen Baum, so wird die Frucht faul. Denn an der Frucht erkennet man den Baum. Ihr Otterngezüchte, wie könnet ihr Gutes reden, dieweil ihr böse seid? Wefs das Herz voll ist, defs gehet der Mund über. Ein guter Mensch bringet Gutes hervor aus seinem guten Schatz des Herzens; und ein böser Mensch bringet Böses hervor aus seinem bösen Schatz.“ Das originelle und drastische Bild von dem Baum und den Früchten deutet darauf hin, dafs Jesus die Überzeugung von der Unfreiheit des Willens, so oft sie auch schon vor ihm ausgesprochen sein mag, doch nicht von andern übernommen, sondern unmittelbar aus der Beobachtung des Treibens der Menschen um ihn her geschöpft hat. Zugleich aber fühlte er in sich die Gewifsheit, welche jeder von uns in seinem Innern fühlt, dafs unser Wille frei ist, nicht nur sofern wir tun können, was wir wollen, sondern sofern es nur auf uns ankommt, anders zu wollen, als wir wollen, ja sogar anders zu sein, als wir sind, und nur auf dieser in unserm tiefsten Innern lebenden Gewifsheit kann es beruhen, dafs Jesus in allen seinen Reden von den Menschen fordert, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, wie wir sogleich weiter auszuführen haben.

2. Jesu kategorischer Imperativ. Alle Forderungen, welche Jesus an den Menschen stellt, lassen sich zusammenfassen in dem einen grofsen Imperativ, Matth. 5,48: „Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel

vollkommen ist!“ Dieser Imperativ ist ein kategorischer, kein hypothetischer, denn so oft auch Jesus verheifst: es wird euch im Himmel wohl belohnt werden, so sind derartige Verheifsungen bei ihm, ähnlich wie die Postulate bei Kant, doch nur eine Folge, nicht aber der Grund des sittlichen Wohlverhaltens; er sagt nicht: um dafür himmlischen Lohn zu erhalten, sondern weil es uns eine innere Stimme gebietet, sollen wir das Gute tun, und haben wir es getan, dann sollen wir sagen: „Wir sind unnütze Knechte; wir haben getan, was wir zu tun schuldig sind“ (Luc. 17,10). Entkleiden wir dieses Wort der semitischen Hülle, in welcher es auftritt, so besagt es: Nicht aus Hoffnung auf Lohn sollen wir das Gute tun, sondern nur darum, weil unser Gewissen es uns gebietet.

Der Widerspruch zwischen diesen kategorischen Forderungen Jesu und dem gleichzeitig von ihm vertretenen Determinismus verschärft sich noch, wenn wir andere Aussprüche Jesu ins Auge fassen. Zu den Alten ist gesagt: Du sollst nicht töten, sollst nicht ehebrechen, Jesus verbietet, den Bruder zu hassen, ein Weib anzusehen ihrer zu begehren; die Alten verbieten die böse Tat, Jesus auch die Gesinnung, aus der sie entspringt; die Alten verlangen: Du sollst anders handeln als du handelst; Jesus verlangt: Du sollst anders sein als du bist; dies aber ist nach der empirischen Naturordnung unmöglich, ebenso wie es unmöglich ist, unsere Feinde zu lieben, denjenigen zu helfen, welche uns schädigen, und somit indirekt unsere eigene Schädigung zu fördern. Ihren Höhepunkt erreichen diese Forderungen Jesu in dem grofsen Worte, dem gröfsten, welches überhaupt von ihm gesprochen worden ist: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst“ (ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν, Matth. 16,24). Man kann alles verleugnen, sich von allem lossagen, nur nicht von sich selbst, wie ein Messer alles schneiden kann, nur nicht sich selbst. Erfüllbar wird die Forderung nur, wenn in dem Satze: „er verleugne sich selbst“ Subjekt und Objekt verschieden sind, wenn derjenige, welcher sich lossagt, ein anderer ist als der, von welchem er sich lossagt; der letztere ist, mit dem Apostel Paulus zu reden, der alte Mensch, der alte Adam in uns, der erstere der neue Mensch, der Christus, welcher in

uns Gestalt gewinnen soll; es ist der Mensch als Gott, welcher den Menschen als Menschen überwindet, es ist, wie Kant sagt, der Mensch als Ding an sich, welcher dem Menschen als Erscheinung das Gesetz gibt.

Wie dies möglich sei, darüber finden sich in Jesu Worten nur Andeutungen, wenn er Matth. 19,26 sagt: „Bei den Menschen ist es unmöglich, aber bei Gott sind alle Dinge möglich“ oder Matth. 15,13: „Alle Pflanzen, die mein himmlischer Vater nicht gepflanzet, die werden ausgereutet.“

Das Zusammenbestehen der empirischen Unfreiheit mit der metaphysischen Freiheit unseres Wesens ist das letzte und höchste Resultat der Philosophie Kants, bei welchem es sich als notwendige Konsequenz seiner ganzen Weltanschauung ergibt. Jesus hat dieses Resultat vorweggenommen, indem er einerseits die äufsere Notwendigkeit alles Geschehens erkannte, andererseits die innere Freiheit in der Selbstbestimmung unseres Wollens empfand und mit naiver Unbefangenheit aussprach. Wie diese Gegensätze zu versöhnen seien, darüber finden sich in Jesu Worten nur Andeutungen wie die erwähnten, deren weitere Entwicklung dem Apostel Paulus zufiel. Eine Verfolgung der von Jesu aufgedeckten Antinomie zwischen der Unfreiheit unseres dem Gesetze der Kausalität unterworfenen Handelns und der Freiheit des Willens als unserer ansichseienden, kausalitätlosen Wesenheit würde zu allen wesentlichen Grundanschauungen der Kantischen Philosophie geführt haben.

VIII. Leben und Lehre des Apostels Paulus.

1. Des Paulus Leben und Schriften.

Indem wir uns von dem Leben und Wirken Jesu zu dem des Apostels Paulus wenden, ist uns zumute wie dem, welcher nach einer schönen, aber unsichern Seefahrt das Land betritt und festen Boden unter den Füfsen fühlt. Sind uns doch hier neben Berichten durch andere eine Reihe von Briefen von der eigenen Hand des Apostels erhalten, denen wir nicht nur manche wertvolle Angaben über sein äufseres Leben und

Wirken, sondern auch ein deutliches und lebendiges Bild von seiner Sinnesart und Weltanschauung verdanken. Überliefert sind unter dem Namen des Apostels Paulus dreizehn Briefe, von denen vier (der an die Galater, die beiden an die Korinther und der an die Römer) unzweifelhaft echt, drei andere (die beiden an Timotheus und der an Titus) sicher unecht, und die sechs übrigen (zwei an die Thessalonicher und je einer an die Kolosser, Epheser, Philipper und an Philemon) einigen Bedenken offen stehen, so jedoch, dafs bei den meisten derselben die Gründe für ihre Echtheit überwiegen. Daneben dient als Hauptquelle für das äufsere Wirken des Paulus die Apostelgeschichte, deren Verfasser, mag er nun Lucas oder anders geheifsen haben, zugleich der des dritten Evangeliums ist und hier, wo wir seinen Bericht an dem des Matthäus und Marcus kontrollieren können, nicht gerade den Eindruck eines sehr sorgfältigen und zuverlässigen Schriftstellers macht. Um so wertvoller sind diejenigen Teile der Apostelgeschichte, wo der Verfasser den wörtlichen Bericht eines Augenzeugen in seinem Werke wiedergibt, wie dies bei der Reise von Troas bis Philippi auf der zweiten (Apostelgesch. 16,10—17) und wieder von Philippi über Troas bis Jerusalem auf der dritten Missionsreise (Apostelgesch. 20,5—21, 18), sowie bei der Fahrt von Cäsarea bis nach Rom (Apostelgesch. 27,1—28, 31) der Fall ist. Es kommen denn auch in diesen Berichten des Augenzeugen keine eigentlichen Wunder vor, denn dafs ein Knabe nach einem schweren Sturz die Besinnung wiedererlangt, dafs bei einem Erdbeben die Türen eines mangelhaften Provinzialgefängnisses aufspringen, dafs eine Schlange ohne Schaden vom Arme abgeschüttelt werden kann, und dafs Kranke, über denen man gebetet hat, *post hoc* wieder gesund werden, kann man nicht als Wunder verzeichnen. — Nicht frei von Wundererzählungen, und schon darum weniger historisch gesichert als dieser Bericht eines Augenzeugen, sind die übrigen Nachrichten der Apostelgeschichte über das frühere Wirken des Apostels Paulus, doch dürfen wir ihnen die Hauptmomente seiner Lebensgeschichte ohne Bedenken entnehmen, indem wir versuchen, ihnen gehörigen Orts die Briefe des Apostels einzufügen und dadurch für deren Veranlassung ein besseres

Verständnis zu gewinnen, als es die apokryphen Unterschriften gewähren.

„Saulus, der auch Paulus heifst" (Apostelgesch. 13,9, wahrscheinlich führte er von Haus aus beide Namen, erstern unter seinen Stammesgenossen, letztern in seinem Verkehr mit den Griechen) war geboren zu Tarsus in Cilicien, einer damals blühenden und reichen Stadt, deren Bildungsanstalten von Strabo denen in Athen und Alexandria gleichgesetzt werden. Hier war Paulus von einer jüdischen, der Sekte der Pharisäer angehörenden Familie aus dem Stamme Benjamin geboren, welche das, durch Kauf oder besondere Verdienste erworbene, römische Bürgerrecht besafs. Sein Geburtsjahr ist nicht bekannt; da wir ihn aber bei seiner, wahrscheinlich in das Jahr 37 p. C. fallenden Bekehrung wohl nicht jünger als 20, aber auch nicht wohl älter als 27 Jahre denken können, so wird seine Geburt in die Zeit zwischen 10 und 17 p. C. gesetzt werden dürfen. Dafs er an den reichen Mitteln seiner Vaterstadt zur Erwerbung einer griechischen, namentlich auch philosophischen, Bildung vielen Anteil genommen habe, ist bei seiner Zugehörigkeit zur strengen Sekte der Pharisäer, wie auch bei seinem ungünstigen Urteil über die griechische Philosophie nicht anzunehmen; doch besafs er eine bei einem Juden achtungswerte Kenntnis der griechischen Sprache, wie seine Schriften beweisen. Aber wie diese, so wird auch sein mündlicher Vortrag nicht frei von Hebraismen und andern Härten gewesen sein, und wenn die feinen Athener ihn verächtlich als einen Landstreicher (σπερμολόγος, eigentlich „Krähe") bezeichneten, so dürfte dies teils auf seine äufsere Erscheinung, teils auf die holperige Form seines Vortrags zu beziehen sein, denn der Inhalt seiner Predigt von dem Auferstandenen konnte, bei ihrer stoisch-pantheistischen Färbung und ihrer Berufung auf den Zeus-Hymnus des Kleanthes, zwar wohl befremden, nicht aber Geringschätzung hervorrufen; nennt er sich doch selbst 2. Kor. 11,6 ἰδιώτης τῷ λόγῳ ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει. — Zu seiner weitern Ausbildung als Pharisäer wurde der junge Paulus nach Jerusalem geschickt, wo er den Unterricht des weisen Gamaliel genofs, des grofsen Greises, dessen Andenken noch im Talmud fortlebte. Hier hat sich Paulus neben der

rabbinischen Methode, welche auch in seinen Schriften nicht zu verkennen ist, seine überall hervortretende genaue Kenntnis der heiligen Überlieferung seines Volkes erworben, wenn auch nicht in streng philologischem Sinne, da er sonst nicht einer Allegorie zuliebe Gal. 4,25 die *Hâgâr* (das Nebenweib Abrahams) mit *hâhâr* (dem Berge Sinai) identifiziert haben würde. Paulus gibt sich selbst das Zeugnis, Gal. 1,14: προέκοπτον ἐν τῷ ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων, „ich machte mehr Fortschritte im Judentum als viele meiner Altersgenossen in meinem Geschlecht, da ich über die Maſsen ein Eiferer war für die Überlieferungen meiner Väter". Ob der junge Student von Jesu und seinem Wirken irgendwelche Notiz genommen hat, wissen wir nicht. Er selbst sagt 2. Kor. 5,16: „Darum von nun an kennen wir niemand nach dem Fleisch; und ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleische, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr." Hiernach kann man zweifeln, ob Paulus Jesum jemals gesehen hat. Während der letzten Woche von Jesu Leben wird wohl auch er als guter Jude zum Osterfeste in Jerusalem gewesen sein, aber, vertieft in das Studium des Mose und der Propheten, all dem Lärm um ihn her vielleicht keine sonderliche Beachtung geschenkt haben.

Inzwischen hatte der Glaube an die Auferstehung Jesu das versprengte Häuflein seiner Jünger wieder gesammelt und, in dem Maſse wie er sich verbreitete, immer neue Anhänger von nah und fern um die in Jerusalem versammelten Apostel geschart. Hier oder in der Umgegend der Stadt mag es denn auch gewesen sein, daſs in einer begeisterten Versammlung mehr als fünfhundert Brüder den Auferstandenen zu sehen glaubten. Auch ein Versuch, in der jungen, auf die nahe Wiederkunft des Herrn hoffenden Gemeinde Gütergemeinschaft einzuführen, scheint gemacht worden, und hier wie überall, wo ein derartiges Unternehmen sich nicht auf einen ganz engen Kreis beschränkte, im Sande verlaufen zu sein. Inzwischen wuchs die Bewegung in beunruhigender Weise an, und das Synedrium fand es geraten, gegen dieselbe einzuschreiten. Die Hauptführer, genannt werden Petrus und

Johannes, wurden vor den Hohen Rat gefordert und verwarnt, vielleicht auch mit einer kurzen Gefängnisstrafe belegt, ohne dafs es gelang, ihrem Predigen Einhalt zu tun; sie erklärten, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen. Einer der zur Pflege der Gemeinde ernannten Diakonen, Stephanus, welcher sich am weitesten vorgewagt haben mochte, wurde vor das Synedrium gefordert und beim Verlassen desselben von der aufgeregten, wütenden Volksmenge vor die Stadt geschleppt und durch Steinwürfe getötet. Dies war das Signal zu einer allgemeinen Verfolgung der jungen Sekte; viele brachten sich durch die Flucht in Sicherheit, und gerade durch sie wurde der neue Glaube in immer weitern Kreisen des jüdischen Landes und darüber hinaus verbreitet.

Jetzt war der Augenblick gekommen, wo Saulus, der junge Pharisäer, die geheiligten Überlieferungen der Väter gefährdet sah und sich entschlofs, mit der ganzen stürmischen Energie seiner Jugend für ihre Rettung einzutreten. Er erwirkte sich Briefe vom Hohen Rat und die nötigen Mannschaften, um die Christen, Männer wie Weiber, in ihren Häusern und Versammlungen aufzusuchen, vor Gericht zu ziehen und ins Gefängnis zu werfen. Eben war er wieder auf einer derartigen Expedition begriffen, als ihm in der Nähe von Damaskus etwas ganz Unerwartetes begegnete.

Das Ereignis vor Damaskus, welches für die ganze Entwicklung der christlichen Kirche von entscheidender Bedeutung geworden ist, wird dreimal in der Apostelgeschichte, 9,3—9. 22,6—11. 26,12—18, jedesmal in etwas anderer Variation erzählt. Paulus selbst sagt Gal. 1,16 nur: Es gefiel Gott wohl, seinen Sohn zu offenbaren ἐν ἐμοί „in mir“ (was allerdings auch „an mir“ heifsen könnte). Ein äufseres Ereignis, etwa ein plötzlich in der Nähe des Paulus herabfallender und ihn vorübergehend blendender Blitz mag sich in seiner aufgeregten Phantasie als eine Erscheinung Jesu dargestellt haben. Auf das Plötzliche des Ereignisses scheint auch der von Paulus 1. Kor. 15,8 gebrauchte Ausdruck ἔκτρωμα hinzudeuten. Von einer Umwandlung des Charakters (dergleichen es überhaupt nicht gibt) kann natürlich keine Rede sein; es war dasselbe Einsetzen der ganzen Persönlichkeit für eine grofse Aufgabe, welche den

Jüngling vor seiner Bekehrung zum eifrigen Verfolger und nach derselben zum nicht weniger eifrigen Beförderer des Christentums machte. Wohl mag die Standhaftigkeit, welche der Glaube an den Auferstandenen den von ihm Verfolgten und Gepeinigten einflöfste, nicht ohne Eindruck auf ihn geblieben sein, wohl mag er auch schon in der strengen Befolgung des mosaischen Gesetzes keine rechte Ruhe für seine Seele mehr gefunden haben, aber zum Durchbruche kam die Sache plötzlich, indem aus Anlafs der äufsern Lichterscheinung ihm ein inneres Licht darüber aufging, dafs dasjenige, was er vor allem schätzte, die aufopfernde Hingabe der ganzen Persönlichkeit an eine grofse Sache, viel mehr auf seiten der von ihm verfolgten Christen als bei seinen Pharisäern zu finden sei. Bei der zähen Beharrlichkeit aber, mit welcher der Apostel sein ganzes Leben lang durch alle Hindernisse hindurch einen einmal vorgesetzten Zweck zu verfolgen pflegte, konnte seine Bekehrung nicht allmählich, sondern, wenn überhaupt, dann nur plötzlich und mit einem Schlage stattfinden, wie dies tatsächlich vor Damaskus der Fall gewesen zu sein scheint. Hören wir, was der Apostel Gal. 1,15—19 weiter über seine Bekehrung berichtet: „Da es aber Gott wohlgefiel, der mich von meiner Mutter Leibe hat ausgesondert und berufen durch seine Gnade, dafs er seinen Sohn offenbarete in mir, dafs ich ihn durchs Evangelium verkündigen sollte unter den Heiden, alsobald fuhr ich zu, und besprach mich nicht darüber mit Fleisch und Blut, kam auch nicht gen Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern zog hin in Arabien und kam wiederum gen Damaskus. Darnach über drei Jahre kam ich gen Jerusalem, Petrum zu schauen, und blieb fünfzehn Tage bei ihm. Der andern Apostel aber sah ich keinen, ohne Jacobum, des Herrn Bruder.“

Auffallend ist es zunächst, dafs Paulus nach dem Ereignis nicht nach Jerusalem, von wo er gekommen war, und wo er seinen Wohnsitz hatte, zurückkehrte, sondern von Damaskus, nachdem er sich von dem Erlebten erholt hatte, nach Arabien in die Einsamkeit ging, und es so wenig eilig hatte, über Jesum, von dem er offenbar sehr wenig wufste, nähere Erkundigung bei den Aposteln einzuziehen, dafs er erst nach

seiner Rückkehr aus Arabien, erst nachdem drei Jahre seit seiner Bekehrung verstrichen waren, das Bedürfnis empfand, den Petrus zu befragen und sich zu einem nur kurzen Besuch von fünfzehn Tagen nach Jerusalem zu begeben. Auch dafs er aufser Petrus und Jacobus, dem Bruder des Herrn, keinen der andern Apostel besucht hat, ist bemerkenswert. Sicherlich wären sie ihm zu erreichen gewesen, wenn er darauf Wert gelegt hätte. Den Schlüssel zu diesem sonderbaren Verhalten liefert die höchst bedeutsame Stelle, Gal. 1,11—12: „Ich tue euch aber kund, lieben Brüder, dafs das Evangelium, das von mir gepredigt ist, nicht menschlich ist. Denn ich habe es von keinem Menschen empfangen noch gelernet, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi.“ Hierdurch wird auch die Annahme hinfällig, als habe Paulus in Damaskus von Ananias, welcher Art auch die Berührung mit diesem gewesen sein mag, wesentliche Belehrungen über das Christentum empfangen. Er beruft sich darauf, seine eigene Offenbarung zu haben, und diese ist ihm aller Wahrscheinlichkeit nach in der Einsamkeit in Arabien zuteil geworden. Der Christus des Apostels Paulus ist also von Haus aus nicht ein historischer, sondern ein idealer Christus; auf ihm aber beruht, wie später zu zeigen sein wird, ihren dogmatischen Grundzügen nach die Christusgestalt des vierten Evangeliums und mit ihm die der christlichen Kirche bis auf den heutigen Tag.

Die Bekehrung des Paulus fällt nach wahrscheinlicher Berechnung in das Jahr 37, sein kurzer Besuch in Jerusalem in das Jahr 41 p. C. Seine erste Missionsreise mit Barnabas trat er nach Apostelgesch. 12 und 13 erst an nach dem 44 erfolgten Tode des Herodes Agrippa, also mutmafslich erst 45 p. C. Über die dazwischen liegenden vier Jahre berichtet Paulus Gal. 1,21—24: „Danach kam ich in die Länder Syrien und Cilicien. Ich war aber unbekannt von Angesicht den christlichen Gemeinden in Judäa. Sie hatten aber allein gehöret, dafs, der uns weiland verfolgte, der prediget jetzt den Glauben, welchen er weiland verstörete, und priesen Gott über mir.“ Nach Apostelgesch. 11,25—26 wurde Paulus von Barnabas aus Cilicien nach Antiochien geholt, um in der neuen dort entstandenen Gemeinde zu wirken. Von hier aus trat er,

ohne noch einmal in Jerusalem gewesen zu sein (Gal. 1,22, anders Apostelgesch. 11,30), seine erste Missionsreise an, wahrscheinlich 45 p. C. Nicht genauer bestimmen läfst sich die Zeit des Abenteuers in Damaskus, welches Paulus 2. Kor. 11,32—33 erzählt: „Zu Damaskus der Landpfleger des Königs Aretas verwahrete die Stadt der Damasker, und wollte mich greifen. Und ich ward in einem Korbe zum Fenster aus durch die Mauer niedergelassen, und entrann aus seinen Händen.“ Bei seinem ersten Aufenthalt in Damaskus nach der Bekehrung kann es nicht, wie es nach Apostelgesch. 9,25 scheinen könnte, gewesen sein, da Paulus damals noch keinen Grund zur Verfolgung gegeben hatte, auch nach einer solchen Flucht aus Damaskus die Rückkehr dorthin nach seinem Aufenthalte in Arabien, welche er selbst Gal. 1,17 bezeugt, nicht möglich gewesen wäre. Es mufs also nach dieser Rückkehr aus Arabien, aber noch während der Regierung des Aretas IV. (bis 40 p. C.) geschehen sein, dafs Paulus durch seine Predigt sich der Behörde verdächtig machte und heimlich entfliehen mufste.

Vierzehn Jahre vor die Abfassung des zweiten Korintherbriefes, also wahrscheinlich in das Jahr 44 und jedenfalls vor die erste Missionsreise, fällt eine für die Gemütsart des Apostels charakteristische Begebenheit, von der er 2. Kor. 12,1—5 spricht: „Es ist mir ja das Rühmen nichts nütze: doch will ich kommen auf die Gesichte und Offenbarungen des Herrn. Ich kenne einen Menschen in Christo vor vierzehn Jahren (ist er in dem Leibe gewesen, so weifs ichs nicht; oder ist er aufser dem Leibe gewesen, so weifs ichs auch nicht; Gott weifs es). Derselbige ward entzücket bis in den dritten Himmel. Und ich kenne denselbigen Menschen (ob er in dem Leibe, oder aufser dem Leibe gewesen ist, weifs ich nicht; Gott weifs es). Er ward entzücket in das Paradies: und hörete unaussprechliche Worte, welche kein Mensch sagen kann. Davon will ich mich rühmen: von mir selbst aber will ich mich nichts rühmen, ohne meiner Schwachheit.“

Seine erste Missionsreise unternahm Paulus, wie schon bemerkt, wahrscheinlich im Jahre 45 mit Barnabas und Johannes Marcus. Von Antiochien kamen sie nach Seleucia,

fuhren zu Schiff von dort nach Salamis auf Cypern, durchwanderten die Insel bis Paphos, wo sie den Statthalter Servius Paulus bekehrten, und setzten dann über nach Perge in Pamphylien, wo Johannes Marcus sie verliefs, um nach Jerusalem zurückzukehren. Paulus und Barnabas zogen von Perge nach Antiochien in Pisidien und weiter nordwärts bis Ikonium. Ihre Erfolge an diesen beiden Orten regten die feindliche Partei gegen sie auf, so dafs sie fliehen mufsten. Von Ikonium wandten sie sich südöstlich nach Lystra und Derbe, kehrten auf demselben Wege bis nach Perge zurück und gelangten zu Schiff wieder nach Antiochien in Syrien. Das Verfahren des Paulus auf dieser wie auf den folgenden Reisen bestand darin, dafs er sich zunächst an die jüdischen Synagogen, wo solche schon bestanden, wandte und den Juden verkündigte, dafs der von ihnen erwartete Messias gekommen, in Jerusalem gekreuzigt und begraben, aber von Gott wieder von den Toten auferweckt worden sei. Diese Predigt pflegte dann eine Spaltung in der jüdischen Gemeinde zu erregen; ein Teil derselben schenkte den Worten des Apostels Glauben und schlofs sich zu einer Christengemeinde zusammen, welche sich bald weiter ausbreitete, während ein anderer Teil an dem Gedanken eines gekreuzigten Messias grofsen Anstofs nahm und die Verkündiger der neuen Lehre verfolgte. Mehr Anklang fand das Evangelium unter der nichtjüdischen Bevölkerung. Was Apostelgesch. 17,21 von den Athenern gesagt wird, dafs sie auf nichts anderes gerichtet waren als etwas Neues zu hören, das wird wohl von den Griechen im allgemeinen gelten dürfen. Dazu kam, dafs der Glaube an die althellenischen Götter schon lange stark erschüttert war, und dafs die Lehrsysteme der Stoiker und Epikureer nur einen unvollkommenen Ersatz boten, namentlich für die niedern Klassen der Bevölkerung, welche daher dem christlichen Dogma mit seinem derben Realismus ein williges Ohr lieh, zumal die neue Lehre mit sittlichem Ernste und im Tone der tiefsten Überzeugung vorgetragen wurde; daher sie unter dem griechischen Volke leicht Wurzel schlug, wiewohl „nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle“ (1. Kor. 1,26) zu seinen Anhängern zählten. —

Paulus mochte bei der gröfsern Welterfahrung, die er vor den Uraposteln voraus hatte, wohl einsehen, dafs das Christentum immer nur auf enge Kreise beschränkt bleiben würde, wenn er seinen Bekennern aufser der unerläfslichen Zeremonie der Taufe auch noch die lästige Prozedur der jüdischen Beschneidung auferlegte. Er tat daher den grofsen, bisher durch keine Tradition gerechtfertigten Schritt, dafs er die Hellenen in die christliche Gemeinde aufnahm, ohne ihnen den Durchgang durch das jüdische Zeremoniell zuzumuten. Dieser Schritt erregte in den judenchristlichen Kreisen in Jerusalem grofsen Anstofs, „und etliche kamen herab von Judäa [nach Antiochien] und lehrten die Brüder: Wo ihr euch nicht beschneiden lasset nach der Weise Mose, so könnet ihr nicht selig werden" (Apostelgesch. 15,1). Um die Streitfrage zu schlichten, begab sich Paulus mit Barnabas und Titus 14 Jahre nach Pauli Bekehrung, also 51 p. C., nach Jerusalem, worüber er selbst Gal. 2,1 fg. berichtet: „Darnach über vierzehn Jahr zog ich abermal hinauf gen Jerusalem mit Barnabas, und nahm Titus auch mit mir. Ich zog aber hinauf aus einer Offenbarung, und besprach mich mit ihnen über dem Evangelio, das ich predige unter den Heiden; besonders aber mit denen, die das Ansehen hatten, auf dafs ich nicht vergeblich liefe oder gelaufen hätte. Aber es war auch Titus nicht gezwungen worden, sich zu beschneiden, der mit mir war, ob er wohl ein Grieche war. Denn da etliche falsche Brüder sich mit eingedrungen, und neben eingeschlichen waren, zu verkundschaften unsere Freiheit, die wir haben in Christo Jesu, dafs sie uns gefangen nähmen, wichen wir denselbigen nicht eine Stunde, untertan zu sein, auf dafs die Wahrheit des Evangelii bei euch bestände. Von denen aber, die das Ansehen hatten, welcherlei sie irgend gewesen sind, da liegt mir nichts an; denn Gott achtet das Ansehen der Menschen nicht. Mich aber haben die, so das Ansehen hatten, nichts anderes gelehret; sondern im Gegenteil, da sie sahen, dafs mir vertrauet war das Evangelium an die Vorhaut, gleichwie Petro das Evangelium an die Beschneidung (denn der mit Petro kräftig gewesen ist zum Apostelamt unter die Beschneidung, der ist mit mir auch kräftig gewesen unter den Heiden); und erkannten

die Gnade, die mir gegeben war, Jacobus und Kephas und Johannes, die für Säulen angesehen waren (οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι); gaben sie mir und Barnabas die rechte Hand, und wurden mit uns eins, dafs wir unter den Heiden, sie aber unter der Beschneidung predigten; allein dafs wir der Armen gedächten, welches ich auch fleifsig bin gewesen zu tun."

Ermutigt durch diesen Erfolg, kehrte Paulus nach Antiochien zurück und unternahm im folgenden Jahre eine zweite Missionsreise, welche ihn weit in das Gebiet der hellenischen Welt führte. Da er sich mit Barnabas über die Mitnahme des Johannes Marcus, der sie auf der ersten Reise verlassen hatte, nicht einigen konnte, trennte er sich von beiden, und wählte Silas (Silvanus) zu seinem Begleiter.

Die zweite Missionsreise (52—54 p. C.) setzte da ein, wo die erste aufgehört hatte, führte also zunächst durch Syrien und Cilicien nach Derbe und Lystra, wo sich Timotheus anschlofs, und sodann durch Phrygien nach Galatien, wo Paulus die Gemeinde der Galater gründete. Seine Absicht, in Mysien und Bithynien zu predigen, gab er auf, weil „es ihm der heilige Geist wehrte" (Sokrates würde gesagt haben, weil sein δαιμόνιον es ihm verbot), und kam nach Troas, wo ihm der mazedonische Mann im Traume erschien und bat: „Komm hernieder in Mazedonien und hilf uns!" (Apostelgesch. 16,9). Von Troas begleitete ihn ein Augenzeuge (dessen Bericht Apostelgesch. 16,10—17 eingeschoben ist, und welcher, wie es scheint, weder Silas noch Timotheus, sondern ein Dritter war) über Samothrake und Neapolis bis Philippi, wo der Augenzeuge wieder verschwindet. Hier fanden Paulus und Silas Aufnahme in dem Hause der Purpurkrämerin Lydia, erregten aber durch ihr Auftreten Anstofs und wurden ins Gefängnis gesetzt, aus welchem die Befehlshaber, nachdem sie gehört hatten, dafs die Gefangenen römische Bürger seien, sie mit allen Ehren hinausführten. Von Philippi begaben sich die Reisenden über Amphipolis und Apollonia nach Thessalonich. Hier fand die Predigt des Apostels trotz mehrwöchentlichem Wirken bei den Juden nur wenig Anklang, um so mehr bei den Griechen, worauf die Juden einen Aufstand erregten,

infolgedessen Paulus in der Nacht nach Beroea geleitet wurde; hier hatte er nicht nur bei den Griechen, sondern auch unter den Juden gröfsere Erfolge, bis aus Thessalonich feindlich gesinnte Juden eintrafen und auch hier einen Aufstand erregten, infolgedessen Paulus von den Brüdern bis an das Meer und, wie es scheint, zu Schiff bis nach Athen geleitet wurde, wohin er Timotheus und Silas später nachkommen liefs. In Athen folgte dann das Zusammentreffen des Paulus mit stoischen und epikureischen Philosophen, sowie seine berühmte Predigt auf dem Areopag von dem „unbekannten Gott“. Nur wenige schlossen sich ihm an, unter ihnen Dionysios Areopagita, dessen Name uns später begegnen wird als des vermeintlichen Urhebers gewisser christlich-neuplatonischer Schriften, welche auf die Philosophie des Mittelalters von grofsem Einflufs geworden sind. Von Athen wandte sich Paulus, nachdem er, wie aus 1. Thess. 3,2 sich ergibt, Timotheus und Silas nach Thessalonich zurückgesandt hatte, zunächst allein nach Korinth, wo er bei Aquila und Priscilla, einem jüdischen, unter Claudius (oben S. 189) aus Rom vertriebenen Ehepaar, Wohnung nahm und ein Jahr und sechs Monate verweilte. Zunächst scheint er sich bis zur Rückkehr des Timotheus und Silas vorsichtig zurückgehalten und bei seinen Wirtsleuten, welche Zeltmacher waren, das gleiche, von ihm schon in der Jugend erlernte Gewerbe betrieben zu haben. Nach und nach trat er mit der Predigt von Christus hervor, fand aber bei den Juden so wenig Beifall, dafs er erklärte, es sei nicht seine Schuld, wenn er fortan lieber als an seine Stammesgenossen sich an die Heiden wenden würde, denen er sodann, durch ein Traumgesicht ermutigt, frei und ohne Scheu das Evangelium verkündigte. Die Juden versuchten, ihn bei dem Prokonsul Gallio, dem Bruder des Philosophen Seneca, zu verklagen, wurden aber von ihm abgewiesen, so dafs Paulus ungestört seinem Missionswerke unter den Griechen obliegen konnte. In diese Zeit des anderthalbjährigen Aufenthalts in Korinth fällt auch wahrscheinlich die Abfassung der beiden Briefe an die Thessalonicher, welche man auf Grund der, wie so oft, unzuverlässigen Nachrichten der Apostelgeschichte ohne Not verdächtigt

hat.* Auch Apostelgesch. 17,15 liegt in dem ὡς τάχιστα noch die Andeutung, dafs Silas und Timotheus schon in Athen zu Paulus stiefsen, aber von dem um das Schicksal der jungen Gemeinde besorgten Apostel nochmals nach Thessalonich gesandt wurden und, erst längere Zeit darauf von dort zurückkehrend, mit Paulus in Korinth zusammentrafen. Auch die Idee des Antichrist im zweiten Briefe ist nicht befremdlich, da Paulus sie ebenso wie Jesus im Buche Daniel vorgezeichnet fand (vgl. Daniel 9,27 und Matth. 24,15 mit 2. Thess. 2,4: ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ ὡς θεὸν καθίσαι).

Von Korinth fuhr Paulus mit Aquila und Priscilla nach Ephesus, wo er dieselben zurückliefs, um zum Feste nach Jerusalem zu fahren. Vorher hatte er in der Synagoge eine Unterredung mit den Juden, machte sich aber bald los mit dem Versprechen wiederzukommen. Was er mit den Juden verhandelt hat, wissen wir nicht. Da sie später nur von der Taufe Johannis wufsten, so müssen wir annehmen, dafs er aus Mangel an Zeit es vermied, ihnen Christum zu predigen, indem er es Aquila und Priscilla überliefs, den Boden für sein künftiges Wirken vorzubereiten. Dies mufs auch von ihnen geschehen sein, da sie später ja den Apollôs aus einem Johannesjünger zu einem Christusjünger machten, so dafs er von ihnen und andern Brüdern (ἀδελφοί Apostelgesch. 18,27) Empfehlungen an die Gemeinde in Achaia erhalten konnte. Paulus selbst schiffte sich nach Cäsarea ein, wird dann zum Feste in Jerusalem gewesen sein (wiewohl die Apostelgeschichte vergifst, es zu erwähnen) und kehrte von dort nach Antiochia in sein Standquartier zurück, von wo er im folgenden Jahre seine dritte und letzte Missionsreise unternahm.

Die dritte Missionsreise (55—58 p. C.) führte Paulum, wir wissen nicht mit welchen Begleitern, zunächst nach

---

* Dies war schon meine Meinung, als ich, im Frühjahr 1890, in Saloniki weilend, an den Vertreter der neutestamentlichen Exegese zu Kiel das scherzhafte Epigramm richtete:

Nach Thessalonich schrieb Paulus der Gröfsere zweimal,
Wenn auch die böse Kritik dieses wie alles benagt.
Aus Thessalonich schreibt Paulus der Kleinere heute. —
Für ein kanonisches Werk kommen wir leider zu spät.

Galatien und Phrygien, um die dort bestehenden Gemeinden zu stärken, und weiter nach Ephesus, wo er zwei Jahre und drei Monate verweilte. Dort scheinen die Verhältnisse trotz dem vorherigen Wirken des Aquila und anderer noch sehr wenig vorbereitet gewesen zu sein. Zunächst gelang es dem Paulus nur, in Nachbildung des Verfahrens Jesu, zwölf Jünger aus Johannesjüngern zu Jesusjüngern zu machen. Nach diesem ersten Erfolge lehrte er drei Monate lang in der Synagoge, fand aber so starken Widerspruch, dafs er mit seinen Anhängern dieselbe verliefs und die Schule (σχολή) eines gewissen Tyrannos zum Mittelpunkte seiner Wirksamkeit machte. Hier gewann er während der übrigen beiden Jahre unter Juden und Griechen einen grofsen Anhang. Eine neue Störung drohte, als der Goldschmied Demetrius, welcher silberne Modelle des Tempels der Artemis verfertigte, durch die Predigt von dem Gott, der nicht in Tempeln wohnt, sein Gewerbe gefährdet sah. Er erregte in Verein mit seinen Handwerksgenossen einen Volksaufstand, welcher von dem Stadtsekretär (γραμματεύς) durch gütiges Zureden nur mit Mühe gedämpft wurde. Welche Rolle Paulus dabei spielte, ist nicht klar. Nach der Apostelgeschichte sollen die ihm wohlwollenden höhern Beamten ihn zurückgehalten haben, sich unter die aufgeregte Volksmenge zu begeben. Paulus selbst aber erwähnt (1. Kor. 15,32), dafs er in Ephesus mit den wilden Tieren gekämpft habe (ἐθηριομάχησα). Da bei einem römischen Bürger von einer Verwendung in Gladiatorenkämpfen keine Rede sein kann, so scheint er mit diesem etwas hyperbolischen Ausdruck nur sein Ankämpfen gegen den Aufruhr der tobenden Volksmenge zu bezeichnen, in welchen er mehr verstrickt gewesen sein mag, als es nach der Darstellung der Apostelgeschichte den Anschein hat.

Aus dem mehrjährigen Aufenthalt des Apostels zu Ephesus stammen nach wahrscheinlicher Annahme zwei seiner wichtigsten Briefe, der an die Galater und der erste Brief an die Korinther.

Die Gemeinde in Galatien (fraglich, ob in dessen Hauptstadt, dem durch den Kybelekult berühmten Pessinus) war von Paulus auf der zweiten Missionsreise begründet und auf

der dritten neu gestärkt worden. Sie bestand vorwiegend aus Heidenchristen. Nachdem aber Paulus sie verlassen hatte, um nach Ephesus zu gehen, waren unter den Galatern judenchristliche Parteigänger aufgetreten, welche das Gewissen der Gemeinde verwirrten, indem sie die Notwendigkeit der Beschneidung behaupteten und das Ansehen des Apostels Paulus zu untergraben suchten. Gegen beides wendet sich der Galaterbrief, indem er den Unterschied zwischen dem mosaischen Gesetze und der evangelischen Freiheit mit Schärfe auseinandersetzt und dabei höchst wertvolle Mitteilungen über Pauli Vorleben und sein Verhältnis zu den übrigen Aposteln macht.

Auch der erste Brief an die Korinther ist in Ephesus wahrscheinlich gegen Ende des Aufenthalts dort geschrieben worden im Verfolge eines vorhergegangenen, aber verlorenen Briefwechsels zwischen Paulus und den Korinthern. Unter diesen waren Spaltungen eingetreten, indem die von Paulus Bekehrten sich nach ihm nannten, andere nach dem die christliche Lehre mit gröfserer Beredsamkeit vertretenden Apollôs, noch andere nach Petrus, wahrscheinlich weil sie mit ihm und seiner Partei den Genufs des Opferfleisches verwarfen, noch andere endlich nach Christus, vermutlich weil sie die im Schwange gehenden Gnadengaben, wie Zungenreden und Prophezeien, seiner unmittelbaren Eingebung zu verdanken glaubten. Demgegenüber mahnt der Apostel zur Eintracht und stellt in dem wundervollen dreizehnten Kapitel die Liebe hoch über alle andern Betätigungen der christlichen Gesinnung. Daneben geben ihm Unzucht und Schwelgerei, wie sie in der reichen und üppigen Stadt herrschten, Anlafs, seine Ansichten über das eheliche und das bei der Nähe des Weltendes vorzuziehende ehelose Leben zu entwickeln, sowie auch, gegenüber der bei den Liebesmahlen eingerissenen Unordnung, die wahre Bedeutung des Abendmahls zu erörtern und den aufgekommenen Zweifeln über die Auferstehung der Toten durch Hinweisung auf Jesu Auferstehung nachdrücklich zu begegnen.

Von Ephesus wandte sich der Apostel nach Norden und gelangte auf dem Landwege (wie der hier sehr ungenügende Bericht der Apostelgeschichte vermuten läfst) nach Mazedonien

und von dort nach Hellas, wo er drei Monate verweilte, wahrscheinlich in Korinth. Vorher aber schrieb er aus Mazedonien, mutmafslich aus Philippi, den zweiten Brief an die Korinther, welcher bei seiner etwas ungeordneten Darstellung den Eindruck macht, dafs er unter Störungen auf der Reise verfafst wurde, und eine sehr gedrückte Stimmung verrät. Zu dieser trugen nicht wenig bei die Nachrichten aus Korinth, wo, wie es scheint, „falsche Apostel und trügliche Arbeiter" (2. Kor. 11,13) geschäftig waren, das Ansehen des Paulus herabzusetzen. Den Höhepunkt des Briefes bildet die Selbstverteidigung, welche der Apostel 2. Kor. 11,22—28 ihrem Treiben entgegensetzt: „Sie sind Ebräer, ich auch. Sie sind Israeliter, ich auch. Sie sind Abrahams Samen, ich auch. Sie sind Diener Christi (ich rede törlich), ich bin wohl mehr. Ich habe mehr gearbeitet, ich habe mehr Schläge erlitten, ich bin öfter gefangen, oft in Todesnöten gewesen. Von den Juden habe ich fünfmal empfangen vierzig Streiche weniger einen. Ich bin dreimal gestäupt, einmal gesteinigt, dreimal habe ich Schiffbruch erlitten, Tag und Nacht habe ich zugebracht in der Tiefe (des Meeres). Ich habe oft gereiset, ich bin in Fährlichkeit gewesen zu Wasser, in Fährlichkeit unter den Mördern, in Fährlichkeit unter den Juden, in Fährlichkeit unter den Heiden, in Fährlichkeit in den Städten, in Fährlichkeit in der Wüste, in Fährlichkeit auf dem Meer, in Fährlichkeit unter den falschen Brüdern, in Mühe und Arbeit, in viel Wachen, in Hunger und Durst, in viel Fasten, in Frost und Blöfse, ohne was sich sonst zuträgt, nämlich, dafs ich täglich werde angelaufen und trage Sorge für alle Gemeinden."

Neben den äufsern Drangsalen, von welchen diese Stelle Zeugnis gibt, wurde dem Apostel Paulus sein tapferes Wirken noch erschwert durch ein körperliches Leiden, auf welches er wiederholt anspielt. So redet er Gal. 4,14 von den Anfechtungen, die er leide nach dem Fleische, und sagt am Schlusse des Briefes 6,17: „Hinfort mache mir niemand weiter Mühe; denn ich trage die Malzeichen des Herrn Jesu an meinem Leibe." Noch etwas deutlicher redet er darüber 2. Kor. 12,7—9: „Auf dafs ich mich nicht der hohen Offenbarung überhebe, ist mir gegeben ein Pfahl ins Fleisch, nämlich des Satans

Engel, der mich mit Fäusten schlage, auf dafs ich mich nicht überhebe. Dafür ich dreimal den Herrn geflehet habe, dafs er von mir wiche. Und er hat zu mir gesagt: Lafs dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig."

Während seines mehrmonatlichen Aufenthalts in Korinth hat der Apostel Paulus allem Anschein nach den wichtigsten seiner Briefe, den an die Römer, verfafst und durch Phöbe, eine Christin aus dem benachbarten Kenchreä, übersandt. Wann und wie die Christengemeinde in Rom entstanden war, ist nicht bekannt. Vielleicht war von Antiochien in Zusammenhang mit den Handelsverbindungen dieser Stadt mit Rom die Saat des Christentums dorthin importiert worden, jedenfalls vor dem die Juden aus Rom verbannenden Edikt des Kaisers Claudius (oben S. 189), dessen Datum wir leider nicht kennen. (Nach Orosius ad paganos 7,6,15 soll es im neunten Jahre des Claudius, also 50 p. C. gewesen sein.) Paulus spricht in dem Briefe die Hoffnung aus, auf einer Reise nach Spanien die Brüder in Rom begrüfsen zu können, eine Hoffnung, welche einige Jahre später, als er als Gefangener nach Rom deportiert wurde, in anderer Weise in Erfüllung ging, als er es erwartet hatte. Im übrigen enthält dieser Brief, da die Empfänger dem Apostel noch unbekannt waren, weniger persönliche Herzensergüsse als die Briefe an die Galater und Korinther; um so wichtiger ist er für das Lehrsystem des Apostels, einerseits voll von psychologischen Tiefblicken, andererseits aber reich an fast unerträglichen Härten, wie sie neben der auch hier stark hervortretenden rabbinisierenden Methode besonders entspringen aus dem Zusammenstofs der sehr richtigen ethischen Erkenntnisse des Apostels mit seinem althebräischen Theismus.

Von Korinth wollte Paulus zu Schiff nach Syrien fahren, änderte aber, da er Grund hatte, Nachstellungen von den Juden zu fürchten, diesen Plan und zog, von mehrern Begleitern umgeben, nach Philippi. Für die weitere Reise von dort bis nach Jerusalem ist in die Apostelgeschichte (Apostelgesch. 20,5—21,17) das Reisejournal eines Augenzeugen eingelegt, welches Troas, Assos, Mitylene, Chios, Samos, Milet, Kos,

Rhodos, Patara, Tyros, Ptolemais und Cäsarea als Stationen verzeichnet und berichtet, wie der Apostel die Ältesten der Gemeinde von Ephesus nach Milet beschied, um in längerer Rede von ihnen Abschied zu nehmen. Diese Rede, so gehaltvoll sie ist, macht doch mit ihren allzudeutlichen Anspielungen auf das bevorstehende Schicksal des Apostels und mit den zahlreichen Reminiszenzen an Stellen paulinischer Briefe, auf denen eben ihre Schönheit beruht, den Eindruck, erst hinterher, sei es von dem Augenzeugen oder einer andern Hand, komponiert worden zu sein.

In dem Mafse wie Paulus durch sein Wirken unter den Heiden in Kleinasien, Mazedonien und Griechenland Erfolge errungen hatte und berühmt geworden war, mufste auch der Hafs der Juden gegen ihn, der die Beschneidung mitsamt dem mosaischen Gesetze für antiquiert erklärte, sich steigern, und es war für ihn kein geringes Wagnis, auf das Pfingstfest 58 p. C. nach Jerusalem zu gehen. Schon von Korinth aus hatte er die Römer ermahnt, für ihn zu beten, „auf dafs er errettet werde von den Ungläubigen in Judäa“ (Röm. 15,31), hatte auch aus Furcht vor den Nachstellungen der Juden von Korinth aus den Seeweg vermieden und den Umweg über Mazedonien gewählt. Auch in Milet mag er seinen trüben Ahnungen Worte geliehen haben, und kaum war er in Tyros ans Land gestiegen, als die Brüder ihn vor den Gefahren einer Reise nach Jerusalem warnten. Auch der aus Judäa kommende und mit Paulus in Cäsarea zusammentreffende Agabus brauchte eben kein grofser Prophet zu sein, um dem Paulus die Gefahren, welche seiner warteten, nach Art der alten Propheten durch eine drastische Manipulation vorauszusagen. Den in Jerusalem wohnenden Christen konnte die Erbitterung nicht unbekannt sein, welche unter den Juden gegen Paulus bestand, und so war es mindestens höchst unklug und zeugte von geringer Welterfahrung, als der alte Jacobus ihm riet, sich im Tempel einer Reinigungszeremonie zu unterwerfen. Vier arme Teufel von Judenchristen hatten ein Nasiräatsgelübde unternommen, welches darin bestand, dafs man für eine bestimmte Zeit sich berauschender Getränke enthielt und das Haar wachsen liefs, welches erst am Schlufs des Gelübdes

im Tempel vom Priester abgeschnitten und dem Herrn geweiht wurde, wobei zugleich ein Lamm als Brandopfer, ein Schaf als Sündopfer und ein Widder als Dankopfer sowie verschiedene Ölkuchen und Ölfladen darzubringen waren. Da die Sache ziemlich kostspielig war, so sollte Paulus, um seine Anhänglichkeit an das Judentum zu dokumentieren, auf den Rat des Jacobus sich, was gesetzlich zulässig war, den vier armen Nasiräern für die Dauer ihres Gelübdes anschliefsen und die Kosten für sie tragen, wozu dann wohl ein Teil der in Mazedonien und Griechenland gesammelten Liebesgaben verwendet werden mochte. Paulus, der bei eiserner Festigkeit in Verfolgung seines Hauptzweckes doch in allem Nebensächlichen äufserst tolerant und gefügig, der den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche war, unterzog sich um des lieben Friedens willen dieser Zeremonie, und das war sein Verderben. Man entdeckte ihn im Tempel, behauptete fälschlich, er habe einen Griechen mit sich in den Tempel genommen, zerrte ihn auf die Strafse, und er wäre von der wütenden Volksmenge gelyncht worden, hätte nicht zum Glück die römische Miliz interveniert und ihn durch den schreienden und tobenden Pöbelhaufen hindurch auf den Armen in das bei der Burg Antonia befindliche Feldlager getragen und vor den Militärtribunen gebracht. Da Claudius Lysias, der Tribun der in Jerusalem liegenden Kohorte, angesichts der heftigen Anklagen des Volkes und seiner Leiter gegen einen Mann, an dem er keine Schuld finden konnte, sich nicht zu raten wufste, auch von einer Verschwörung zu dem Zwecke, Paulum hinterlistig zu töten, gemunkelt wurde, liefs er den Gefangenen bei der Nacht unter sicherm Geleite nach Cäsarea zum Prokurator Felix bringen, welcher, obwohl nur ein Freigelassener des Kaisers Claudius, durch dessen Gunst seine verantwortungsvolle Stelle im Jahre 52 p. C. erlangt hatte und seitdem bis zu seiner Abberufung im Jahre 60, wie Tacitus berichtet (oben S. 163), „in jeder Art von Grausamkeit und Habgier das ihm verliehene Herrscherrecht mit sklavischer Gesinnung ausübte“. In seiner Behandlung des Paulus treten diese Charakterzüge, abgesehen davon, dafs er vielleicht Geld von ihm für seine Freilassung erwartete, nicht hervor. Er wies eine fünf Tage

später ankommende Deputation der Jerusalemer Juden bis auf die Zeit ab, wo er den Lysias verhört haben würde, liefs zusammen mit seinem Weibe Drusilla, welche eine Jüdin war, den Apostel wiederholt sich vorführen und behielt ihn während der zwei letzten Jahre seiner Prokuratur in milder Haft, welche es den Freunden des Gefangenen ermöglichte, ungehindert mit ihm zu verkehren. Bei seiner Abberufung, wahrscheinlich im Jahre 60, übergab er, um die Juden, welche eine Anklage gegen ihn beim Kaiser Nero in Rom vorbereiteten, nicht noch mehr gegen sich aufzubringen (Apostelgesch. 24,27), den Apostel seinem Nachfolger, dem rechtlich gesinnten, sein schweres Amt mit einer etwas pedantischen Beamtentreue verwaltenden Porcius Festus. Sobald dieser nach Jerusalem kam, erneuerten die Juden ihre Anklagen gegen Paulus. Festus beschied sie nach Cäsarea. Als sie dort erschienen, ihre Anklagen wiederholten, und Festus vorschlug, die Verhandlung vor dem Synedrium in Jerusalem vorbehaltlich seiner Entscheidung führen zu lassen, lehnte dies Paulus mit Berufung auf sein römisches Bürgerrecht ab, worauf Festus mit bureaukratischer Korrektheit entschied: „Auf den Kaiser hast du dich berufen, zum Kaiser sollst du ziehen.“* Auch ein Verhör des Apostels in Gegenwart des Königs Agrippa und der ihn begleitenden Berenike, welches beider Herzen für den Apostel gewann, konnte an dieser Entscheidung nichts mehr ändern; es war beschlossene Sache, den Apostel behufs seiner Verantwortung nach Rom zu senden. Man war in Cäsarea froh, in dieser schwierigen Sache einen gangbaren Ausweg gefunden zu haben.

Aus seiner Gefangenschaft schrieb Paulus, zweifelhaft, ob teilweise noch aus Cäsarea oder schon aus Rom, die vier Briefe an den Philemon, die Kolosser, Epheser und Philipper, deren Echtheit freilich nicht durchweg gesichert ist.

---

* Vgl. Mommsen, Römisches Strafrecht, S. 243: „Bei dem Kapitaldelikt hat der Statthalter nach Feststellung einer derartigen Anschuldigung sich der formalen Urteilsfällung zu enthalten und den Angeschuldigten an die allein zur Fällung eines Todesurteils über den römischen Bürger kompetenten hauptstädtischen Gerichte, insonderheit das Kaisergericht zu verschicken.“

Unzweifelhaft, wenn auch nicht unbezweifelt, echt ist der reizende kleine Brief an den Philemon, einen wohlhabenden Bürger aus Kolossä, der, wahrscheinlich in Ephesus, von Paulus für das Christentum gewonnen worden war. Diesem war ein Sklave, namens Onesimos, entlaufen, welcher des kümmerlichen Lebens in der Freiheit so überdrüssig geworden war, dafs er sich nach dem stets gedeckten Tische seines Herrn zurücksehnte. In seiner Not wandte er sich an Paulus, der ihn bekehrte und ihn als einen Bruder in Christo durch Tychikos an seinen Herrn mit diesem nicht ohne einen Anflug von Humor geschriebenen Begleitschreiben zurücksandte, welches nicht nur auf den milden, versöhnlichen Sinn des Apostels ein schönes Licht wirft, sondern auch für die sich vorbereitende Stellung des Christentums zur Sklaverei von Bedeutung ist.

Mit derselben Gelegenheit wie das Schreiben an Philemon sandte Paulus durch Tychikos auch den Brief an die Kolosser, eine junge Christengemeinde, welche dem Apostel persönlich unbekannt war, da er bei seiner Reise durch Phrygien das etwa 200 Kilometer östlich von Ephesus liegende Kolossä nicht besucht zu haben scheint. Wenn in diesem Briefe im Vergleich mit den frühern die Christologie des Paulus eine Erweiterung erfahren hat, welche sich schon der des vierten Evangeliums annähert, so liegt in dieser Fortentwicklung, da sie durchaus in der Richtung des paulinischen Denkens sich bewegt, kein ausreichender Grund dafür, diesen kurzen, aber wertvolle Gedanken enthaltenden Brief dem Paulus abzusprechen.

Bedenklicher steht vor dem Forum der neuern Kritik die Sache des Briefes an die Epheser. Sehr auffallend und ohne Beispiel in der Briefliteratur des Paulus ist zunächst die starke Abhängigkeit dieses Briefes in Gedankengang und Wortlaut von dem Kolosserbrief, nur dafs dessen Gedanken hier weiter, um nicht zu sagen breiter, ausgeführt werden. Möglich wäre allerdings, dafs der Apostel, wie es uns allen begegnet, in zwei zu gleicher Zeit geschriebenen Briefen dieselben Gedanken und Wendungen wiederholt hätte, um sie an verschiedene Empfänger zu richten. Aber wer sind diese

Empfänger? Als solche nennt der Brief nicht nur in der apokryphen Unterschrift, sondern auch im ersten Verse des Textes selbst die Epheser; aber wenn man die oben besprochenen nahen Beziehungen des Apostels zu der Gemeinde zu Ephesus erwägt, so sollte man, wie es so schön in den Korintherbriefen hervortritt, auch hier eine nähere Bezugnahme auf das persönliche Verhältnis des Apostels zu der Gemeinde von Ephesus und den dort gemachten Erfahrungen erwarten und nicht bloſse Allgemeinheiten, wie sie an jede christliche Gemeinde gerichtet werden konnten. Dazu kommt, daſs der Brief nur Heidenchristen im Auge zu haben scheint, während in Ephesus doch auch die Judenchristen einen erheblichen Prozentsatz der Gemeinde bildeten. Dies scheint man schon im Altertum gefühlt zu haben, daher manche Handschriften die Worte I, 1 ἐν Ἐφέσῳ auslassen, wodurch aber das vorhergehende τοῖς οὖσι unerklärbar sein würde. Anerkannt aber muſs werden, daſs dieser Brief durchaus in paulinischem Geiste geschrieben ist, welcher hier bestimmter und deutlicher als in manchen andern Briefen zum Ausdruck kommt. Daher muſs dieser Brief, wenn nicht den Paulus selbst, jedenfalls eine ganz unter dem Einflusse seiner Denkungsart stehende Persönlichkeit zum Verfasser haben und kann ohne Bedenken bei Darstellung der Weltanschauung des Apostels mitbenutzt werden.

Nicht so ergiebig an dogmatischen Aufschlüssen wie der Epheserbrief, aber um so reicher an Mitteilungen über Gemütsstimmung und äuſsere Lage des Apostels ist der sicher aus Rom geschriebene Brief an die Philipper, dessen Überbringer Epaphroditus von Philippi mit einer Unterstützung zu dem gefangenen Apostel gesandt worden war und mit diesem Briefe nach Philippi zurückkehren sollte. Bei aller Bereitwilligkeit zu sterben und bei Christo zu sein, hegt Paulus dennoch die Hoffnung, freigelassen zu werden und seine Freunde in Mazedonien wiederzusehen. Für seine Anschauungen aber ist es sehr bedeutsam, daſs er 2,12—13 die Philipper auffordert, ihre Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen, und als Begründung scheinbar unlogisch hinzufügt: „Denn Gott ist es, der in euch wirket beide, das Wollen und das Vollbringen.“

Der Brief an die Philipper ist das letzte Dokument, welches wir von der Hand des Apostels besitzen, denn die sogenannten Pastoralbriefe, die beiden Briefe an Timotheus, welche an diesen nach Ephesus, und der Brief an Titus, welcher an denselben nach Kreta, beide als Organisatoren der dort befindlichen Gemeinden, gerichtet sind, lassen sich auf keine Weise in das uns bekannte Schema des Lebens des Apostels einreihen, setzen zudem eine Entwicklung dieser Gemeinden, sowie ein Eindringen judenchristlicher und sogar gnostischer Häretiker voraus, wie es beides erst nach längerm Bestande der Gemeinden möglich war. Können daher auch diese drei Briefe nicht dem Paulus selbst zuerkannt werden, so sind sie doch aus seiner Schule hervorgegangen, mögen vielfach auf mündliche oder schriftliche Äufserungen des Apostels zurückgehen und sind in jedem Falle wertvolle Zeugnisse für das geistige Leben in den ersten Christengemeinden. Dafs man aber diese Dokumente in der Form abfafste, als seien sie von Paulus selbst geschrieben, und sie mit allerlei Reminiszenzen an sein Wirken und das seiner Mitarbeiter ausstattete, ist als ein Akt der Pietät gegen den grofsen Lehrer aufzufassen und nicht mit dem gehässigen Namen einer Fälschung zu belegen, denn das Altertum dachte und empfand wie in vielen andern Fällen so auch in diesem Punkte anders, als wir im Zeitalter der kritischen und hyperkritischen Epigonen zu denken und zu empfinden gewohnt sind.

Aus dem Leben des Apostels Paulus bleibt uns nur noch übrig, seine Reise von Cäsarea nach Rom als römischer Gefangener zu betrachten, welche die letzte Reise in seinem tatenreichen Leben werden sollte und über die wir in den beiden letzten Kapiteln der Apostelgeschichte den auch für die Kenntnis des antiken Seewesens höchst wertvollen Bericht eines Augenzeugen besitzen.

Im Spätsommer wahrscheinlich des Jahres 61 wurde Paulus mit mehrern andern Gefangenen dem Centurio Julius, welcher dem Apostel wohlwollte, übergeben, und begann die Reise auf einem Schiff aus Adramyttium in Mysien, welches die Reisenden nur ein Stück des Weges bringen konnte, vermutlich weil es auf der Heimreise nach Mysien begriffen war.

Die Fahrt ging zunächst nach Sidon, wo es dem Paulus vergönnt war, einige Zeit seine Freunde zu besuchen, dann zwischen Cypern und Cilicien durch nach Myra in Lykien. Hier wurden die Gefangenen auf ein anderes Schiff verladen, welches von Alexandria kam und nach Italien fahren wollte. Das Schiff war mit Waren und Menschen gefüllt; aufser der Bemannung befanden sich an Bord eine Abteilung römischer Soldaten, sodann Paulus mit den übrigen Gefangenen und wohl auch noch andere Reisende, namentlich auch solche, welche freiwillig dem Apostel das Geleit nach Rom gaben, im ganzen 276 Seelen. Infolge widriger Winde ging die Fahrt nur langsam vonstatten, und die Zeit der Äquinoktien (der νηστεία, des Fastens am grofsen Versöhnungstage) war schon vorüber, als das Schiff endlich Kreta erreichte und in einen kleinen Hafen an der Südseite der Insel östlich vom Vorgebirge Matala einlief, welcher wahrscheinlich euphemistisch damals wie neute noch den Namen Καλοὶ Λιμένες, „Schöner Hafen", führte. Paulus riet, hier zu überwintern, aber der Kapitän fand die Bucht nicht dazu geeignet und hoffte bei dem herrschenden Südwind noch den Hafen der Stadt Phoinix (vielleicht des heutigen Lutro) im Westen der Südseite Kretas zu erreichen. Aber nach begonnener Fahrt schlug der Wind um nach Nordost und wurde so stürmisch, dafs man anfing die Herrschaft über das Schiff zu verlieren; mit Mühe gelang es zwischen Kreta und der kleinen Insel Klauda (jetzt Gavdos) das am Schiff angebundene Rettungsboot heraufzuziehen, dann trieb das Schiff, vom Sturme gejagt, nach Südwesten, und man reffte die Segel, da man fürchten mufste, auf die Σύρτις, die Sandbänke der afrikanischen Küste, getrieben zu werden. Vierzehn Tage und Nächte seit der Abfahrt von Kreta war das Schiff ein Spiel des Sturmes und der Wellen, alle glaubten sich verloren, aber Paulus, gehoben durch die moralische Kraft, welche sich ihm als eine göttliche Erscheinung darstellte, sprach den Mitreisenden Mut ein, begann vor ihren Augen zu essen und ermunterte sie, seinem Beispiel zu folgen. In der vierzehnten Nacht wurde man durch Lotung die Nähe eines Landes gewahr und warf die Anker aus, um nicht auf den Strand geworfen zu werden. Bei Tagesanbruch sah man

Land vor sich und eine Bucht, welche man nach Kappung der Anker und Losbindung des Steuerruders durch Segeln zu erreichen hoffte. Aber der Wind trieb das Schiff auf eine vorspringende Landzunge, auf welcher das Vorderteil strandete, während das Hinterteil durch die Gewalt der Wellen abbrach. Der Absicht, die Kriegsgefangenen zu töten, weil man einen Fluchtversuch befürchtete, widersetzte sich der Centurio, um Paulum zu retten, und erlaubte den des Schwimmens Kundigen ans Land zu schwimmen, während die übrigen sich auf Planken und andern Schiffstrümmern retteten, so dafs, während das Schiff selbst ein Raub der Wellen wurde, alle Mitreisenden unversehrt ans Land gelangten. Von den Bewohnern der Insel Malta, denn an dieser waren sie gescheitert, wurden die von Entbehrung, Kälte und Nässe erschöpften Schiffbrüchigen freundlich aufgenommen und gepflegt, und Paulus wufste sich während des dreimonatlichen Aufenthalts auf der Insel der Kranken anzunehmen und durch Gebet und ermutigenden Zuspruch ihre Genesung zu befördern. Als die bessere Jahreszeit eingetreten war, wurden die Gefangenen auf einem alexandrinischen Schiffe über Syrakus und Rhegium in glücklicher und schneller Fahrt nach Puteoli gebracht, von wo sie nach siebentägigem Aufenthalt und Verkehr mit den auch dort schon angesiedelten Christen wahrscheinlich zu Lande auf der Via Appia nach Rom gelangten. Die römischen Christen kamen dem Paulus teils bis *Forum Appium*, teils bis *Tres Tabernae*, etwa eine Tagereise weit von Rom, entgegen. Nach der Ankunft in Rom wurden die Gefangenen von dem sie führenden Centurio Julius dem στρατοπεδάρχης (dem *praefectus praetorio* oder, wie Mommsen will, dem *princeps castrorum peregrinorum*) übergeben, welcher dem Paulus gestattete, unter Bewachung durch einen Soldaten ἐν ἰδίῳ μισθώματι, d. h. in einer gemieteten Privatwohnung, die Zeit seines Verhörs abzuwarten. Über das, was uns am meisten interessieren würde, über den Verkehr mit der römischen Christengemeinde, an welche Paulus drei Jahre vorher seinen Römerbrief gerichtet hatte, sagt die Apostelgeschichte bedauerlicherweise nichts. hingegen wird weitläufig über sein Auftreten in der jüdischen Gemeinde in Rom berichtet, welches ganz nach dem üblichen

Schema verläuft: der Apostel verkündet Jesum als den Messias, einige stimmen ihm zu, andere widersprechen, und Paulus beklagt ihre Verstocktheit. Auffallend ist, was die Juden zu Paulus 28,22 über die Christensekte äufsern: περὶ μὲν γὰρ τῆς αἱρέσεως ταύτης γνωστόν ἐστιν ἡμῖν ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται. Aus diesen Worten scheint hervorzugehen, dafs zwischen den Juden und den Christen in Rom keine nähere Beziehung bestand, wahrscheinlich weil der Christenglaube vorbehaltlich einer entgegengesetzten Entscheidung des Kaisers noch als eine *religio illicita* galt, daher seine Anhänger Grund hatten, sich in der Stille zu halten. Hierauf scheinen auch die Worte 28,30 zu deuten, καὶ ἀπεδέχετο πάντας τοὺς εἰσπορευομένους πρὸς αὐτόν, welche besagen, dafs Paulus nur bei den Juden, nicht aber bei den Christen in öffentlicher Versammlung auftrat, sondern die Besuche der letztern nur in seiner Privatwohnung empfing, wo es ihm dann möglich war, mit allem Freimut zu reden. Dieser Zustand währte, wie aus dem Aorist in den Worten ἔμεινε διετίαν ὅλην hervorgeht, zwei Jahre und nicht länger; diese genaue Zeitbestimmung hätte der Verfasser nicht geben können, wenn er nicht auch gewufst hätte, was nachher geschehen, was aus Paulus nach Ablauf dieser zwei Jahre geworden war. Unbegreiflicherweise hat es uns der Berichterstatter verschwiegen, und wir sind auf die Vermutungen angewiesen, welche sich aus dem Philipperbrief und den allgemeinen Zeitverhältnissen ergeben. Im Brief an die Philipper zeigt sich der Apostel bereit zu sterben (1,23) und das Leiden Christi auch an sich zu erdulden (3,10), über sein Schicksal ist er noch in Ungewifsheit (2,23), düstere Ahnungen erfüllen ihn (2,17), aber gleichwohl spricht er zuversichtlich die Hoffnung aus, freigesprochen zu werden und seine Freunde wiederzusehen; 1,25: „In guter Zuversicht weifs ich, dafs ich bleiben und bei euch bleiben und bei euch allen sein werde, euch zur Förderung und zur Freude des Glaubens"; 2,24: „Ich vertraue aber in dem Herrn, dafs auch ich selbst schier kommen werde." Diese Hoffnungen sollten sich nicht erfüllen.

Im Monat Juli des Jahres 64 brach der grofse Brand von Rom aus; Nero schob, um den Verdacht von sich abzuwälzen, die Schuld auf die Christen; eine furchtbare Christenverfolgung

brach aus und allem Anscheine nach ist ihr auch der Apostel Paulus zum Opfer gefallen. Was von einer Freisprechung, Reise nach Spanien und abermaligen Gefangenschaft von Spätern erzählt wird, beruht auf einer falsch gedeuteten rhetorischen Floskel des Clemens Romanus und vagen Vermutungen späterer Schriftsteller. Dafs Paulus aus der beglaubigten Geschichte plötzlich, wie in einer Versenkung, verschwindet, erklärt sich, wenn er mit vielen andern Christen der Wut des aufgereizten Pöbels erlegen ist. Hätte er diese Katastrophe überlebt, so würde das weitere Wirken eines Mannes von seiner Berühmtheit ganz andere Spuren in der geschichtlichen Erinnerung hinterlassen haben.

Drei Züge sind es, welche in dem Charakter des Apostels Paulus besonders hervortreten und ihm sein eigentümliches Gepräge geben: Zunächst eine ungemeine Lebhaftigkeit des Geistes, welche ihn nicht nur befähigte, die Eindrücke der Aufsenwelt mit gröfster Empfänglichkeit aufzunehmen und in sich zu verarbeiten, sondern sich gelegentlich auch in offenbarenden Träumen äufserte, ja sogar Visionen und ekstatische Zustände bei ihm veranlafste. Mit dieser geistigen Beweglichkeit verband der Apostel eine grofse Beharrlichkeit des Willens, welche sich durch kein Hindernis beirren und abhalten liefs, den vorgesetzten Zweck mit Einsetzung der ganzen Persönlichkeit und bis zur Aufopferung derselben zu verfolgen. Diese unbeugsame Festigkeit in Durchführung seiner Lebensaufgabe war bei Paulus gepaart mit einer seltenen Milde, Duldsamkeit und Nachgiebigkeit in allem, was er für nebensächlich hielt, er war den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche (1. Kor. 9,20); er hatte kein Bedenken gegen das Essen von Fleisch, selbst wenn es von einem Götzenopfer herrührte, wollte aber lieber für sein ganzes Leben auf Fleischessen verzichten, als dafs er dadurch bei dem schwächern Bruder Anstofs erregte. In dieser Akkommodationsfähigkeit seiner Natur bildet Paulus den gröfsten Gegensatz und damit zugleich die für den Fortgang des Christentums notwendigste Ergänzung zu dem Charakter Jesu. Wenn Jesus seine Forderungen ohne Rücksicht auf die bestehenden Verhältnisse kühn und schroff aufstellte und dadurch im höchsten Grade fähig war, den

Menschen das Neue zu geben, nicht aber ihm bei denselben Eingang zu verschaffen, so war für diese letztere Aufgabe der Apostel Paulus, vermöge seiner Anpassung an die äufsern Umstände, im höchsten Grade die geeignete und berufene Persönlichkeit. Beider Schicksal nahm die entscheidende Wendung in Jerusalem, und beide fielen den entgegengesetzten Grundeigenschaften ihres Charakters zum Opfer: Jesus führte durch sein schroffes Auftreten seinen Untergang herbei, Paulus geriet durch sein gefügiges Eingehen auf Vorurteile, welche er für sich selbst längst überwunden hatte, in eine Gefangenschaft, aus der er nicht mehr frei werden sollte.

Tabelle zum Leben des Apostels Paulus.

p. C.	
10—17 (?)	Paulus (Saulus), geboren zu Tarsus in Cilicien, aus dem Stamme Benjamin, als römischer Bürger.
	Studiert unter Gamaliel in Jerusalem.
37	Bekehrung (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί). Zieht sich nach Arabien in die Einsamkeit zurück. Von dort Rückkehr nach Damaskus.
40	(μετὰ ἔτη τρία) Reise nach Jerusalem, wo er Petrus und Jacobus besucht und 15 Tage verweilt.
	Geht von dort nach Syrien und Cilicien.
	Wird von Barnabas nach Antiochien geholt (Apostelgesch. 11,25—26).
44	Hinrichtung des Jacobus. Tod des Agrippa.
45	**Erste Missionsreise** mit Barnabas über Cypern nach Antiochien (in Pisidien), Ikonium, Lystra, Derbe und zurück auf demselben Wege (Apostelgesch. 13—14).
51	Apostelsynode in Jerusalem (Apostelgesch. 15).
52—54	**Zweite Missionsreise** über Derbe und Lystra nach Galatien, Philippi, Thessalonich und **Korinth** ($1\frac{1}{2}$ Jahre; *erster und zweiter Brief an die Thessalonicher*). Zu Schiff nach Ephesus und zurück nach Syrien.
54	Reise nach Jerusalem.
55—58	**Dritte Missionsreise** durch Galatien und Phrygien nach **Ephesus** ($2\frac{1}{4}$ Jahre; *Brief an die Galater, erster Brief an die Korinther*), von dort nach Mazedonien (*zweiter Brief an die Korinther*) und durch Achaia nach Korinth (*Brief an die Römer*). Von dort über Mazedonien, Troas und Milet nach Jerusalem.
58	Zu Pfingsten in Jerusalem gefangen genommen.

58–60	Zweijährige Gefangenschaft zu Cäsarea unter Felix.	
61	(Herbst) unter Festus nach Rom.	*(Briefe an Philemon, die Kolosser, Epheser [?] und Philipper).*
62	(Frühjahr) Ankunft in Rom.	
62—64	Gefangenschaft in Rom (ἐν ἰδίῳ μισθώματι).	
64	(Juli) Brand Roms. Christenverfolgung. Pauli Hinrichtung.	

Unecht sind der *erste und zweite Brief an Timotheus* und der *Brief an Titus*, unglaubhaft die Sage von Pauli Befreiung und einer zweiten Gefangenschaft.

2. Philosophische Elemente der Lehre des Apostels Paulus.

a) Das traditionelle Element: der Christus für uns.

Der Apostel sagt 1. Kor. 2,10: „Der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit.“ Er versteht darunter den Geist Gottes, sofern er sich im Menschen offenbart, während er über die Weisheit dieser Welt eine sehr ungünstige Meinung hat; 1. Kor. 3,19: „Dieser Welt Weisheit ist Torheit bei Gott“; 1. Kor. 2,14: „Der natürliche Mensch aber vernimmt nichts vom Geist Gottes: es ist ihm eine Torheit, und kann es nicht erkennen, denn es mufs geistlich gerichtet sein“; 1. Kor. 1,20: „Wo sind die Klugen? Wo sind die Schriftgelehrten? Wo sind die Weltweisen? Hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht?“ Koloss. 2,8: „Sehet zu, dafs euch niemand beraube durch die Philosophia und lose Verführung nach der Menschen Lehre.“ — Bedürfte es noch eines Beweises, so würden diese Stellen ihn erbringen dafür, dafs Paulus die griechische Philosophie, deren herrlichste Erzeugnisse zu seiner Zeit fertig vorlagen und jedem leicht zugänglich waren, weder näher gekannt, noch auch kennen zu lernen für der Mühe wert gehalten hat. Ein leichter Anflug von stoischem Pantheismus, wie er damals in der Luft lag, läfst sich in der Rede zu Athen (namentlich Apostelgesch. 17,28), deren Authentizität allerdings nicht gesichert ist, auch wohl in Stellen wie Röm. 11,36 verspüren, im übrigen aber kann von einem Einflusse der griechischen Philosophie auf die Gedanken des Apostels Paulus keine Rede sein.

Um so mehr ist sein Denken von der altliebräischen und jüdischen Tradition abhängig. Das Alte Testament hat er

nach Messiasverheifsungen fleifsig durchforscht; die unter iranischem Einflusse stehende Fortentwicklung des Judentums in Dämonologie, Auferstehungslehre und Messiaserwartungen hat, wie oben gezeigt wurde, auch er als Pharisäerzögling sich zu eigen gemacht, und auch die schöne und tröstliche Vorstellung der Iranier von den Fravashi's (oben S. 138) scheint, wie bei Jesu (Matth. 18,10), so auch bei Paulus in dem Gedanken von der himmlischen Behausung, mit welcher überkleidet zu werden ihn verlangt (2. Kor. 5,2), nicht undeutlich durchzublicken. Ein drittes traditionelles Element neben diesen althebräischen und iranischen Einflüssen liegt in dem Wenigen, aber sehr Bedeutsamen, was diesem Apostel von dem historischen Leben und Wirken Jesu bekannt gewesen ist. Wer es versuchen wollte, aus den Briefen des Paulus ein Leben Jesu zusammenzustellen, der würde erstaunen über das geringe Material, welches ihm dabei zu Gebote stünde. Es sind immer nur dieselben Gedanken, dafs der Sohn Gottes in Christo Mensch geworden, von den Juden gekreuzigt, von Gott wieder auferweckt worden ist und in nächster Zeit wiederkommen wird, welche den Inhalt der Predigt des Apostels bildeten und in zahlreichen Wendungen sich durch alle seine Briefe durchziehen.

Dieser Tatsache, dafs der allmächtige Gott die Menschen nicht gehindert hatte, an seinem von ihm gesandten Sohne nach qualvollen Martern die schmählichste Todesstrafe zu vollziehen, stand die erste Christenheit, stand vor allem der Apostel Paulus als einer schwer zu begreifenden Fügung gegenüber. Sie wurde für ihn das Problem, zu dessen Lösung die Worte Jesu: „Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird“ (1. Kor. 11,24) die Anleitung gaben. Er fand diese Lösung in der seltsamen Theorie, dafs Gott absichtlich und mit Vorbedacht seinen Sohn in Leiden und Tod hingegeben habe als ein Sühnopfer (ἱλαστήριον, Gnadenstuhl, wie Luther übersetzt, Röm. 3,25), um für die Sünden der ganzen Menschheit Genugtuung zu leisten. Der Stammvater der Menschheit, so gestaltete sich diese Theorie im Geiste des Paulus, der erste Mensch, Adam, hat gesündigt und ist dafür gestorben; diese erste Sünde, als Erbsünde, und mit ihr der Tod, ist „zu allen

Menschen durchgedrungen“ (Röm. 5,12); sie sind allzumal Sünder, wie die Erfahrung zeigt (Röm. 3,12), und wie es auch daraus sich ergibt, dafs alle Menschen sterben müssen, welches nicht der Fall sein würde, wenn sie nicht Sünder wären, „denn der Tod ist der Sünden Sold“ (Röm. 6,23). Zwar hat Gott den Juden das mosaische Gesetz und den Heiden als Ersatz das Gesetz ihres Gewissens gegeben (Röm. 2,15), beides aber nicht, als wenn sie es zu halten vermöchten, sondern nur, damit sie zur Erkenntnis ihrer Sünde gelangen, „darum, dafs kein Fleisch durch des Gesetzes Werke vor ihm gerecht sein mag, denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde“ (Röm. 3,20). Eine Sühnung der Sünde erfolgt erst durch den Opfertod Jesu und nur für die, welche die Begnadigung im Glauben annehmen; „so halten wir es nun, dafs der Mensch gerecht werde, ohne des Gesetzes Werke, [allein] durch den Glauben“ (πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον, χωρὶς ἔργων νόμου, Röm. 3,28), während das Gesetz nur eine vorbereitende Bedeutung hat, nur ein Erzieher oder Zuchtmeister (παιδαγωγός, Gal. 3,24) auf Christum gewesen ist. Die gröfste Schwierigkeit dieser paulinischen Vorstellung liegt darin, dafs die Gnade durch Christum nicht schon immer da war, sondern erst in einem bestimmten Zeitpunkte eingetreten ist, nachdem das Gesetz viele Jahrhunderte vorher gegeben wurde, während man, da der Erlösungsprozefs jeden einzelnen Menschen betrifft, erwarten sollte, dafs jedem Individuum die Erkenntnis der Sünde durch das Gesetz und zugleich die Rechtfertigung durch die Gnade dargeboten werden müfste. Der Apostel hat eben nur den gegenwärtigen Zustand vor Augen, wo Gesetz und Evangelium, Erkenntnis der Sünde und Begnadigung gleichzeitig an jeden Menschen herantreten; was aus all den zwischen Mose und Jesu abgelaufenen Generationen wird, welchen zwar die Erkenntnis ihrer Sünde durch das Gesetz zum Bewufstsein gebracht wurde, aber der allein mögliche Weg zum Heil in Christo versagt blieb, darauf findet sich in der Theorie des Apostels keine befriedigende Antwort.

Hingegen läfst sich gegen die paulinische Rechtfertigungslehre nicht der Vorwurf erheben, dafs sie es den Menschen allzu leicht macht, wenn sie das Heil blofs an die eine

Bedingung des Glaubens knüpft; denn, wenn Paulus das Wort Glaube gebraucht, so versteht er darunter nicht nur (wie der Verfasser des Hebräerbriefes 11,1) ein gläubiges Annehmen äufserer Tatsachen, sondern einen Glauben, wie er ihn selbst besafs, einen lebendigen Glauben, bei welchem Kreuzigung und Auferstehung Jesu das Gemüt so tief ergreifen, dafs sie zur Kreuzigung des eigenen Fleisches und zur Auferstehung in einem neuen Leben werden; Röm. 6,4: „So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod: auf dafs gleich wie Christus ist auferwecket von den Toten, durch die Herrlichkeit des Vaters, also sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln." Aus einem solchen Glauben folgt, in dem Mafse wie er im Menschen sich lebendig erhält, mit Notwendigkeit das sittliche Wohlverhalten, er ist eine πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, „ein Glaube, der sich durch die Liebe betätigt" (Gal. 5,6).

b) Das originelle Element: der Christus in uns.

In diese auf althebräischer, jüdischer und historischer Tradition beruhenden Gedanken wie in eine Schale gleichsam eingebettet ist dasjenige, was wir als das originelle Element der Lehre Pauli bezeichnen können, und was sich als die unmittelbare Fortsetzung des gleichnamigen Elements im Gedankenkreise Jesu betrachten läfst, ohne dafs es darum nachweisbar von Jesu übernommen wäre, vielmehr von dem einen wie von dem andern unmittelbar aus der Natur geschöpft sein konnte. Denn das feine moralische Gefühl für den Unterschied des Guten und Bösen, welches wir oben (S. 53) als den die Hebräer vor allen andern Völkern auszeichnenden Charakter hervorhoben, erscheint bei Jesu und Paulo, in welchen beiden der hebräische Genius zum hellsten Bewufstsein über sich selbst und die Welt in betreff des moralischen Empfindens gelangt war, als eine zweifache Erkenntnis, sofern beide grofse Lehrer der Menschheit aus der Betrachtung der sie umgebenden Menschenwelt die Überzeugung von der Unfreiheit des Willens und aus den Tiefen des eigenen Gemüts die Gewifsheit von der Verantwortlichkeit, Imputabilität und folglich Freiheit des Willens schöpften, und diese beiden philosophischen, antinomisch entgegengesetzten Grundlehren

jeder tiefern Ethik schärfer und deutlicher aussprachen, als es je vorher, sei es in der indischen oder griechischen oder auch hebräischen Welt (vgl. jedoch Jerem. 10,23) der Fall gewesen war. Beide, Jesus und Paulus, sind einerseits Anhänger des Determinismus, und beide lassen sich doch dadurch nicht abhalten, andererseits Imperative aufzustellen, welche kategorische heifsen müssen, weil sie, wenn auch (ähnlich wie bei Kant) hin und wieder begleitet von der Aussicht auf künftige Seligkeit oder Verdammnis, doch nicht auf diese gegründet werden, sondern aus den metaphysischen Tiefen des Gemüts als sittliche Forderungen unmittelbar entspringen. Wir haben gesehen, wie diese beiden Fundamentalsätze bei Jesu aus der naiven Göttlichkeit seiner Natur hervorquellen, ohne dafs ein deutliches Bewufstsein ihrer Unvereinbarkeit oder auch nur Gegensätzlichkeit vorhanden gewesen wäre, und haben nunmehr zu zeigen, wie Paulus vermöge der mehr systematischen Anlage seines Geistes eben dieselben beiden ethischen Grundwahrheiten mit einander und mit seinen anderweitigen Anschauungen, nicht immer mit Glück, zu verknüpfen bemüht ist.

Zunächst ist Paulus nicht weniger als Jesus von der empirischen Unfreiheit oder, wie er sich ausdrückt, von der Unmöglichkeit des fleischlichen Menschen, das Gute zu vollbringen, überzeugt; Röm. 7,23: „Ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte, und nimmt mich gefangen in der Sünden Gesetz, welches ist in meinen Gliedern.“ Aber diese richtige philosophische Erkenntnis verbindet sich bei Paulus mit dem aus dem Alten Testament überkommenen Theismus. Hier aber wie überall gilt die Formel:

Determinismus + Theismus = Prädestination,

und dementsprechend gibt Paulus an zahlreichen Stellen der Überzeugung Ausdruck, dafs alle, welche der Gnade teilhaft werden, von Anfang an durch Gott dazu vorausbestimmt sind, wie er denn auch von sich selbst erklärt, dafs Gott ihn „von Mutterleibe durch seine Gnade ausgesondert und berufen“ habe (Gal. 1,15). Diese grauenhafte Lehre findet ihren deut-

lichsten, man darf wohl sagen krassesten Ausdruck im neunten Kapitel des Römerbriefes, namentlich in dem Gleichnis von dem Töpfer und seinen Gefäfsen, Röm. 9,21: „Hat nicht ein Töpfer Macht aus einem Klumpen zu machen ein Fafs zu Ehren und das andere zu Unehren?“ 9,16: „So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen.“ Ebenso heifst es noch im Philipperbrief 2,12: „Schaffet, dafs ihr selig werdet mit Furcht und Zittern. Denn Gott ists, der in euch wirket beide, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen.“ Dafs wir unsere Seligkeit mit Furcht und Zittern schaffen sollen, beruht darauf, dafs Gott allein nach Willkür uns begnadigen oder verdammen kann, und doch ruft der Apostel uns in imperativer Form zu: „Schaffet eure Seligkeit!“, und ähnliche Imperative treten uns aus hundert Stellen seiner Werke entgegen, in welchen der Apostel seine Leser unermüdlich ermahnt und auffordert, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Gilt nicht auch hier der Kantische, von Schiller so glücklich formulierte Satz: „Du kannst, denn du sollst“? Müssen wir nicht, und mufste nicht der Apostel selbst annehmen, dafs diejenigen, an welche er seine Ermahnungen richtet, auch irgendwie imstande sein mufsten, dieselben zu befolgen? — Ehe wir dieser Frage weiter nachgehen, wollen wir die wie bei Jesu, so auch bei Paulo neben seinem Determinismus bestehende imperative Form seiner Ethik noch etwas näher ins Auge fassen.

Was das Gute sei, was wir tun sollen, wissen wir, denn Gott hat es uns offenbart, den Juden durch das Gesetz Mosis, den Heiden durch das in ihren Herzen geschriebene Gesetz des Gewissens. Aber weder von den Juden noch von den Heiden konnte dieses Gesetz befolgt werden, „sintemal es durch das Fleisch geschwächet war (ἠσθένει, unwirksam war, Röm. 8,3)“. Hier wie auch Gal. 3,21 fg. und anderweit begegnen wir der seltsamen Auffassung, dafs das mosaische Gesetz gar nicht gegeben worden sei, um gehalten zu werden, ja dafs der Mensch überhaupt nicht imstande sei es zu halten. Aber alle fünf Bücher Mosis enthalten nichts, was den Menschen etwas Unmögliches zumutete oder von ihnen forderte, und sicherlich wäre das alttestamentliche Gesetz nicht gegeben worden, wenn

es nicht selbst bis zu den minutiösesten Vorschriften herab auch gehalten werden könnte. Aber selbst die pünktlichste Befolgung dieses Gesetzes würde der Apostel für ungenügend erklären, weil er unter dem Worte νόμος nominell das mosaische, auf die Erfüllung äufserer Werke gerichtete Gesetz, in Wahrheit aber das Sittengesetz versteht, welches nicht Legalität, sondern Moralität, nicht nur die guten Werke, sondern auch die gute, d. h. selbstverleugnende („das Fleisch kreuzigende") Gesinnung fordert, welche sich zu geben nicht in der Macht des natürlichen Menschen steht. Darum sagt er Röm. 2,29: „Das ist ein Jude, der inwendig verborgen ist; und die Beschneidung des Herzens ist eine Beschneidung, die im Geist und nicht in Buchstaben geschieht." Wird das jüdische Gesetz so verstanden, so wird es begreiflich, dafs der Apostel es auf dieselbe Linie stellt mit dem Sittengesetze, welches auch den Heiden gegeben ist, „damit, dafs sie beweisen, des Gesetzes Werk sei beschrieben in ihren Herzen, sintemal ihr Gewissen sie bezeuget, dazu auch die Gedanken, die sich unter einander verklagen oder entschuldigen" (Röm. 2,15). Daher bezieht es sich auf beide, Juden wie Heiden, wenn es Röm. 7,22—25 heifst: „Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz, nach dem inwendigen Menschen; ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte, und nimmt mich gefangen in der Sünden Gesetz, welches ist in meinen Gliedern. — Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes? Ich danke Gott durch Jesum Christum!"

Christus also ist es, durch den allein Rettung möglich ist, der Christus, welcher sich dem Apostel in den Einöden Arabiens offenbarte, möglicherweise nicht der, welchen Petrus in Jerusalem verkündigte; darum sagt Paulus 2. Kor. 5,16: „Darum von nun an kennen wir niemand nach dem Fleisch; und ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr. Darum, ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur" (καινὴ κτίσις, derselbe Ausdruck Gal. 6,15; vgl. auch Tit. 3,5 das λοῦτρον τῆς παλιγγενεσίας). An Stellen wie diesen sehen wir, wie als Resultat schwerer innerer Gedankenkämpfe des Apostels Paulus das tiefsinnige Fundamentaldogma des Christentums

sich ans Licht emporwindet, die Lehre von der Wiedergeburt, d. h. die grofse Wahrheit, dafs Heil und Rettung zu erwarten ist nicht von einem blofsen Tun und Lassen, welche nur eine Folgeerscheinung darstellen, sondern von einer völligen Umwandlung des natürlichen Menschen, welche dieser als solcher aus eigenen Kräften nicht zu vollbringen vermag, denn, wie Paulus Röm. 7,18 sagt: „ich weifs, dafs in mir, das ist in meinem Fleisch, wohnet nichts Gutes". Die Kraft, welche das Wunder dieser Umwandlung vollbringt, wird von dem Apostel unter Christus verstanden; dieser Christus mufs in uns geboren werden, in uns „Gestalt gewinnen" (Gal. 4,19), wir müssen mit Christo begraben werden durch die Taufe in den Tod (Röm. 6,4), unser alter Mensch mufs mit Christo gekreuzigt werden (Röm. 6,6), wir müssen unser Fleisch kreuzigen samt den Lüsten und Begierden (Gal. 5,24), wir sollen der Welt gekreuzigt werden und die Welt uns (Gal. 6,14), sollen den alten Menschen ausziehen und den neuen Menschen anziehen (Kol. 3,9), sollen Christum anziehen (Gal. 3,27), und gleich wie Christus ist auferstanden von den Toten, also sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln, so dafs wir mit Paulus Gal. 2,20 sagen können: „Ich lebe, aber doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir."

Verstehen wir unter Monergismus die Lehre, dafs der Mensch als solcher nur egoistische, d. h. sündliche Handlungen vollbringen kann, und dafs alles Gute in uns durch Gott oder Christum gewirkt wird, hingegen unter Synergismus die Meinung, dafs der Mensch irgendwie mitwirken mufs, wäre es auch nur, sofern er der Gnade entgegenkommt, sein Herz ihr öffnet, ihr nicht widerstrebt usw., so wird aus allem Gesagten klar sein, dafs Paulus, soweit er konsequent ist, auf dem Standpunkte des Monergismus steht, und dafs diese Lehre, wonach Gott allein, und nur er, alles Gute, sowohl das Wollen als auch das Vollbringen in uns wirkt, die einzige Auffassung ist, welche der Konsequenz des Systems entspricht. Wenn man von jeher Bedenken getragen hat, diese Konsequenz zu ziehen und immer wieder zum Synergismus abgewichen ist, so geschah es aus Furcht vor dem Schreckgespenst der Prädestination, und allerdings ist diese unvermeidlich, solange

wir dem semitischen Realismus huldigen und aus Gott und Mensch zwei individuell einander gegenüberstehende und sich gegenseitig ausschliefsende Wesen machen. Hier ist der Punkt, wo das Christentum eine notwendige Ergänzung oder Berichtigung aus der indischen Lehre entnehmen mufs, dafs Gott, das Prinzip der Welt, der *Âtman*, wie die Inder sagen, nicht ein uns als ein anderer gegenüberstehendes Wesen, sondern unser eigenes metaphysisches Selbst ist, aus welchem die das Gute wirkenden Kräfte in die von ihm abgeirrte Erscheinung dringen, um dieselbe umzuwandeln und zu ihrer wahren und ewigen Wesenheit zurückzuführen. Sonach wird das Gute in gewissem Sinne ganz ohne unser Zutun gewirkt, und ist doch in gewissem Sinne ganz und gar unser eigenes Werk, und es wird begreiflich, wie Jesus und Paulus, obgleich sie alle moralischen Handlungen auf Gott als ihren Ursprung zurückführen, doch unermüdlich dem Menschen einschärfen, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, in dem unbestimmten, aber sichern Gefühl, dafs der Mensch auch imstande sein mufs, das Gebotene zu vollbringen.

IX. Das vierte Evangelium.

1. Paulus und das vierte Evangelium.

Das Bedürfnis der christlichen Gemeinde, die von Paulus auf Grund einer innern Offenbarung geschaffene Christusgestalt der Kirche auch an dem Leben Jesu selbst dargestellt und erläutert zu sehen, wurde der Anlafs zu einer literarischen Komposition höchst origineller Art, welche schon dadurch Gefahr läuft, in ein falsches Licht gerückt zu werden, dafs sie den drei Evangelien des Matthäus, Marcus und Lucas als ein viertes Evangelium koordiniert wird, während in Wahrheit dieses vierte Evangelium von den drei übrigen grundverschieden ist und an Wert in gewissem Sinne ihnen nicht gleichkommt, in anderm Sinne sie alle weit übertrifft. Jene sind Volksbücher und enthalten, wie wir gesehen haben, in den Erzählungen und vielmehr noch in den Reden ein gutes Stück echter historischer Tradition, das Evangelium Johannis hin-

gegen ist eine von Grund aus ideale Schöpfung, welche Begebenheiten und Reden in der freiesten Weise gestaltet, nur um durch sie das Wesen des von Paulus der Welt gepredigten Sohnes Gottes in lebendiger Weise zur Anschauung zu bringen. Alle Grundgedanken des Paulus über den göttlichen Heilsplan, das Wesen des Sohnes Gottes, die Wiedergeburt, den Monergismus, die an Stelle der Knechtschaft getretene Kindschaft und die Betätigung derselben durch die Liebe, bilden die wesentlichen und konstruktiven Elemente, welche in diesem wunderbaren Werke zu einem organischen Ganzen von hoher künstlerischer Vollendung, jedoch ohne jedes Anrecht auf historische Geltung vereinigt sind. Dafs es aber neben manchen geschichtlichen Reminiszenzen ganz wesentlich paulinische Anschauungen sind, welche das Grundgewebe dieser Komposition bilden, ergibt sich vor allem daraus, dafs die Gedanken, deren Entwicklung wir in den Briefen des Paulus noch schrittweise verfolgen können, und welche oft nur als das Ergebnis eines schweren geistigen Ringens sich mühsam zum Lichte emporarbeiten, dafs eben diese Gedanken, namentlich der von der vorzeitlichen Existenz des Sohnes Gottes, und die Idee der Wiedergeburt in dem vierten Evangelium als fertige Resultate wie ein *deus ex machina* auftreten, welches ein sicheres Anzeichen dafür ist, dafs ihr Ursprung im paulinischen Gedankenkreise zu suchen ist, wo wir ihre Genesis noch beobachten können.

2. Universeller Charakter des vierten Evangeliums.

Neben dieser paulinischen Grundlage, welche in den folgenden Abschnitten näher nachzuweisen sein wird, und gewissen unverkennbaren, aber in freiester Weise verwerteten historischen Erinnerungen steht unser Evangelium ebenso wie Jesus und Paulus selbst unter dem Einflusse der althebräischen und iranisch-jüdischen Tradition, wozu sich als fünfter und letzter Faktor ein bei Jesu und Paulo noch nicht merkbarer Einflufs der griechisch-alexandrinischen Philosophie in der von Heraklit zu den Stoikern, von diesen zu den jüdisch-alexandrinischen Philosophen gelangten Form von dem weltschaffenden Logos

gesellt, wie denn als Grundthema des ganzen Evangeliums die Worte 1,14 gelten können:

ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο,

„das Wort ward Fleisch“, das heifst: der diese Welt schaffende, durchdringende und erleuchtende Logos, von dem eure Philosophen reden, ist in Jesu Christo Fleisch geworden.

Sonach sind es nicht weniger als fünf verschiedene Elemente, das althebräische, iranisch-jüdische, stoisch-alexandrinische, paulinische und ein historisches Element, welche in diesem Evangelium zusammengeflossen und zu einem Ganzen voll Bestand vereinigt sind, und die sich, wie im ganzen Werke, so schon in dem wunderbaren Prolog bemerkbar machen, wie wir in der Kürze an dessen Worten zeigen wollen.

Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbige war im Anfang bei Gott. *(Griechisch-alexandrinisch.)*

Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht, und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist. *(Althebräisch.)*

In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht scheinet in der Finsternis, und die Finsternis haben es nicht begriffen. (*Iranisch*, vgl. oben S. 136.)

Es ward ein Mensch von Gott gesandt, der hiefs Johannes. Derselbige kam zum Zeugnis, dafs er von dem Lichte zeugete, auf dafs sie alle durch ihn glaubeten. Er war nicht das Licht, sondern dafs er zeugete von dem Licht. *(Historisch.)*

Es war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, kommend in die Welt. Es war in der Welt, und die Welt ist durch dasselbige gemacht, und die Welt kannte es nicht. Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf. *(Hebräisch-iranisch.)*

Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben, welche nicht von dem Geblüt, noch von dem Willen des Fleisches, noch von dem Willen eines Mannes, sondern von Gott geboren sind. *(Paulinisch.)*

Und das Wort ward Fleisch *(griechisch-alexandrinisch)*, und wohnete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit als

des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit. Johannes zeuget von ihm, ruft und spricht: Dieser war es, von dem ich gesagt habe: Nach mir wird kommen, der vor mir gewesen ist; denn er war eher denn ich. *(Historisch.)*

Und von seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade. Denn das Gesetz ist durch Mosen gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden. Niemand hat Gott je gesehen. Der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schofs ist, der hat es uns verkündiget. *(Paulinisch.)*

* * *

Dafs ein Werk von so weitem historischen Horizont und solcher philosophischen Tiefe verfafst worden sein soll von dem Jünger Johannes, welcher bis ins Mannesalter hinein mit seinem Vater Zebedäus und seinem Bruder Jacobus am Galiläischen Meere das Fischerhandwerk betrieben hatte, davon kann doch eigentlich heute keine Rede mehr sein. Wie hätte ein solcher, der noch in dem nach 55 p. C. geschriebenen Galaterbrief 2,9 vom Apostel Paulus mit einer leichten Ironie behandelt wird, sich erst im spätern Alter die historische und philosophische Bildung aneignen können, welche der Verfasser dieses Evangeliums besafs, wie auch das edle Griechisch, welches unsere Schrift vor fast allen andern des neutestamentlichen Kanons auszeichnet? So viel aber ist gewifs, dafs unser Autor dem johanneischen Kreise angehörte, manche auf Johannes zurückgehende Überlieferung benutzt haben mag und für diesen Jünger, „der an Jesu Brust lag“, „den der Herr lieb hatte“, eine besondere Vorliebe zeigt, ja, wohl auch den Eindruck macht, dafs er (wie schon von dem Verfasser des anerkannt unechten Anhangs Kap. 21 geschieht), nicht ungern für diesen Jünger selbst gehalten werden möchte, ohne dafs er dies irgendwo bestimmt erklärte, wofür besonders charakteristisch ist die Stelle bei der Erzählung von dem vermeintlich den erfolgten Tod beweisenden Lanzenstich in Jesu Seite, 19,35: „Und der das gesehen hat, der hat es bezeuget, und sein Zeugnis ist wahr: und derselbige weifs, dafs er die Wahrheit saget, auf dafs auch ihr glaubet.“ Hierzu kommt,

dafs zu dem Charakter des Jüngers Johannes, der nach Luc. 9,54 mit seinem Bruder Jacobus auf die Städte Samarias Feuer vom Himmel fallen lassen wollte und vermutlich um dieses Jähzorns willen von Jesu Marc. 3,17 als Donnersohn bezeichnet wurde, dafs zu einem solchen Charakter allenfalls die wilden, apokalyptischen Bilder der Offenbarung Johannis passen möchten, nicht aber das milde Licht und die philosophische Ruhe des vierten Evangeliums.

3. Die paulinische Heilstheorie und der Pragmatismus des vierten Evangeliums.

Wir haben gesehen, wie der Glaube an Jesus, als den gottgesandten Messias, und die Tatsache der Kreuzigung Jesu im Geiste des Apostels Paulus sich zu der Theorie verknüpften, dafs Gott nach einem vorher beschlossenen Heilsplane seinen Sohn, um für die Sünden der Welt Genugtuung zu leisten, in Leiden und Tod hingegeben habe. Zu welchen Konsequenzen diese Theorie führt, ersieht man an dem Pragmatismus des vierten Evangeliums, welcher ein ganz unhistorischer ist. Unter einem historischen Pragmatismus verstehen wir einen solchen, welcher die Begebenheiten aus ihren natürlichen Ursachen ableitet, wie in der Profangeschichte geschieht, auch allenfalls noch einen solchen, welcher zu diesen Ursachen ein unmittelbares Eingreifen Gottes oder der Götter mitrechnet, wie es in den Heiligenlegenden aller Völker der Fall ist; aber von beiden verschieden ist der Pragmatismus des vierten Evangeliums, nach welchem alle Begebenheiten nicht durch natürliche oder auch übernatürliche Ursachen bewirkt werden, sondern allein durch den in Gottes Ratschlufs vorausbestimmten Zweck, die Herrlichkeit des Sohnes Gottes den Menschen zu offenbaren. Daher die öfter vorkommende Wendung in den Reden des johanneischen Jesu: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen“ (vgl. 2,4. 7,6), daher auch die wiederholten Versuche der Juden, Jesum gefangen zu nehmen, erfolglos bleiben; 7,30: „Da suchten sie ihn zu greifen, aber niemand legte die Hand an ihn, denn seine Stunde war noch nicht gekommen“; 8,20: „niemand griff ihn, denn seine Stunde

war noch nicht gekommen". Besonders grell tritt dieser Pragmatismus der Vorausbestimmung an einigen Ereignissen hervor, so namentlich bei dem Blindgeborenen im Kap. 9, in bezug auf welchen die Jünger dem Herrn die sonderbare Doppelfrage vorlegen, 9,2: „Meister, wer hat gesündiget, dieser oder seine Eltern, dafs er ist blindgeboren?" Wollen wir nicht unsern Autor einer Gedankenlosigkeit beschuldigen, so werden hier zwei mögliche Erklärungsgründe aufgestellt: Der Mensch ist blindgeboren, entweder, weil seine Eltern gesündigt haben, gemäfs der mosaischen Theorie, nach welcher die Missetat der Eltern heimgesucht wird an den Kindern (2. Mos. 20,5), oder weil er selbst gesündigt hat, eine Möglichkeit, welche eine Seelenwanderung in der Weise der Inder voraussetzt. So betrachtet würde die Doppelfrage der Jünger ein grofses, welthistorisches Problem aufrollen: Wer hat Recht in der Erklärung der Leiden des Lebens, Mose, der keine Unsterblichkeit kennt, daher die Sünden der Väter an den Kindern vergolten werden läfst, oder die Inder, nach deren Pragmatismus alle Leiden des Lebens die Folgen der eigenen Versündigung in einer frühern Geburt sind. Aber weder der althebräische noch der altindische Pragmatismus ist der unsers Autors, welcher seinen Jesus entscheiden läfst: „Es hat weder dieser gesündigt noch seine Eltern, sondern, dafs die Werke Gottes offenbar würden an ihm." Also nur darum mufste der arme Mensch von Geburt an blind sein, damit dem Sohne Gottes eine Gelegenheit geboten würde, seine Macht an ihm zu offenbaren. — Ähnlich liegt der Fall des Lazarus, welcher aus demselben Grunde krank werden und sterben mufs; 11,4: „Da Jesus das hörete, sprach er: Die Krankheit ist nicht zum Tode, sondern zur Ehre Gottes, dafs der Sohn Gottes dadurch geehrt werde" (vgl. 11,42). — Alles aber wird überboten durch die Rolle, welche dieses Evangelium den Judas spielen läfst. Jesus erwählt den Judas, obgleich er „von Anfang an" (6,64) weifs, dafs derselbe ihn verraten werde, und dieses sogar offen ausspricht, 6,70: „Habe ich nicht euch zwölfe erwählet? Und euer einer ist ein Teufel!" Warum, so wird doch jeder fragen, wählte denn Jesus den Judas, wenn er wufste, dafs er ein Teufel war? Darum, so lautet

die Antwort, weil in dem ewigen Ratschlusse Gottes dieser Unglücksmensch notwendig war, um die Gefangennahme Jesu herbeizuführen.

4. Der Sohn Gottes, allwissend und allmächtig.

Lesen wir die Briefe des Paulus nach der Reihenfolge ihrer Abfassungszeit, so läfst sich vom ersten bis zum letzten, vom ersten Briefe an die Thessalonicher bis zum Briefe an die Philipper verfolgen, wie Jesus dem Apostel unter den Händen aus einem individuellen Wesen sich fortentwickelt zu einem kosmischen Prinzip, als welches er neben Gott schon erscheint 1. Kor. 8,6: „So haben wir doch nur einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind und wir in ihm; und einen Herrn Jesum Christ, durch welchen alle Dinge sind und wir durch ihn.“ Deutlicher reden die spätesten Briefe, Kol. 1,15, wo es von Christo heifst: „Welcher ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborne vor allen Kreaturen. Denn durch ihn ist alles geschaffen, das im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und Unsichtbare“; vgl. auch Eph. 3,9: „Die Mitteilung des Geheimnisses, das von der Welt her in Gott verborgen gewesen ist, der alle Dinge geschaffen hat durch Jesum Christum.“ Diese Fortentwicklung Jesu von einem individuellen zu einem kosmischen Prinzip ist neben der Anknüpfung an die griechische Philosophie die Vorstufe und Voraussetzung der Logoslehre des vierten Evangeliums. In diesem erscheint Jesus von vornherein als eine Inkarnation Gottes, ausgestattet mit den göttlichen Prädikaten der Allwissenheit und Allmacht. Der johanneische Jesus ist allwissend, Joh. 2,24—25: „Aber Jesus vertraute sich ihnen nicht, denn er kannte sie alle. Und bedurfte nicht, dafs jemand Zeugnis gäbe von einem Menschen: denn er wufste wohl, was im Menschen war.“ Er kennt den Nathanael, ehe er ihn noch gesehen hat (1,48). Er enthüllt dem samaritischen Weibe seine Vergangenheit (4,18), weifs, dafs er vor Abraham schon da war (8,58), sagt auf das bestimmteste voraus, dafs der Tempel seines Leibes abgebrochen und von ihm selbst am dritten Tage wieder erbaut werden wird (2,19—21), sagt die

Auferstehung der Toten voraus (5,28), meldet seinen Jüngern den in der Ferne erfolgten Tod des Lazarus (11,11—14), und auch in dem Zusatzkapitel von anderer Hand erklärt Petrus: „Herr, du weiſst alle Dinge“ (21,17). Diese Allwissenheit scheint sich gelegentlich auch auf andere zu übertragen, denn dem Johannes wird eingegeben zu taufen, um den Messias zu erkennen, und nachdem die Taube als das verabredete Kennzeichen sich auf Jesum herabgelassen hat (1,32—33), weiſs Johannes sofort und sagt es voraus, daſs Jesus das Lamm (ἀμνός, vgl. Jesaia 53,7) Gottes sei, „welches der Welt Sünde trägt“ (1,29). Ja sogar der Hohepriester Kaiphas weissagt, ohne selbst zu verstehen, was er sagt, den Opfertod Jesu (11,51). — Weiter ist Jesus als inkarnierter Gott auch allmächtig; als solcher bedarf er keiner Speise (4,34), geht durch verschlossene Türen (20,19.26), er hat die Welt erschaffen (1,3), Gott hat ihm Macht gegeben über alles Fleisch (17,2), und er betätigt diese Macht durch acht Wunderwerke, welche alles hinter sich lassen, was die Synoptiker von dieser Art berichten.

Das erste Wunder, die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana, ist ohne jeden ethischen Gehalt und hat daher lediglich den Zweck, die magische Macht des Gottessohnes über die Natur zu erweisen (Kap. 2). Dann folgt die Heilung des Sohnes des Königischen aus der Ferne (4,52), des Gichtbrüchigen, bei dem die magische Wirkung des durch einen Engel bewegten Wassers ersetzt wird durch die nicht weniger magische Wirkung des Wortes Jesu (5,4.8). Aus der synoptischen Überlieferung sind die Speisung der Fünftausend und das Wandeln auf dem Meere herübergenommen; eigentümlich dem vierten Evangelium und, wie oben gezeigt, bedingt durch den Zweck, die Herrlichkeit des Sohnes Gottes zu offenbaren, sind die Heilung des Blindgeborenen (Kap. 9) und die Auferweckung des Lazarus (Kap. 11), woran sich als achtes Wunderwerk die aus der allgemeinen Tradition übernommene Auferstehung Jesu schlieſst, welche hier nicht, wie nach der paulinischen Predigt, durch Gott, sondern durch Jesum selbst bewirkt wird (2,19; über die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes vgl. oben S. 229 fg.). Auch

sonst fehlt es in unserm Evangelium nicht an Zügen magischer Wirkung; so bei der Gefangennahme (18,6): „Als nun Jesus zu ihnen sprach: Ich bins, wichen sie zurück und fielen zu Boden"; und nach der Auferstehung 20,22 heifst es: „Und da er das sagte, blies er sie an, und spricht zu ihnen: Nehmet hin den heiligen Geist." Das stärkste Beispiel ist die Art, wie hier der Verrat des Judas eingeleitet wird. Nach Matth. 26,23, Marc. 14,20 will Jesus beim letzten Mahle nur sagen: Einer, der mir so nahe steht, dafs er mit mir die Hand in die Schüssel taucht, d. h. mit mir aus derselben Schüssel ifst, wird mich verraten. Und was wird daraus im vierten Evangelium? Jesus erklärt: Einer unter euch wird mich verraten. Petrus winkt dem Johannes, den Herrn zu fragen, welcher es sei. Jesus antwortet: „Der ist's, dem ich den Bissen eintauche und gebe. Und er tauchte den Bissen ein und gab ihn Juda Simonis Ischarioth. Und nach dem Bissen fuhr der Satan in ihn" (13,26—27). Hiernach sieht es fast so aus, als hätte Jesus durch Überreichung des Bissens das Fahren des Satans in Judas und somit dessen Verrat selbst veranlafst. — Zu solchen Konsequenzen führt der Pragmatismus dieses Evangeliums.

5. Die Wiedergeburt und der Monergismus.

Wir sahen oben, wie im Gedankengang des Apostels Paulus aus den beiden fundamentalen Überzeugungen von der Unfreiheit des Willens und den gleichwohl zu Recht bestehenden ethischen Forderungen die Lehre von der Wiedergeburt als das Zentraldogma des Christentums allmählich entstand, ohne dafs für die Bezeichnung dieser Wiedergeburt schon ein bestimmter Terminus vorhanden wäre. Vielmehr beschreibt Paulus diesen Prozefs mit mannigfachen Ausdrücken als eine neue Schöpfung (Gal. 6,15, 2. Kor. 5,17), als ein Umgewandeltwerden (μεταμορφοῦσθε, Röm. 12,2), ein Geborenwerden Christi in uns, das Anziehen eines neuen Menschen, und erst im unechten Titusbrief 3,5 begegnet uns das Wort παλιγγενεσία. — Diese verschiedenen Bezeichnungen beweisen, dafs Paulus erst sucht nach einem Ausdruck für das, was ihn innerlich beschäftigt, dafs somit das Dogma von der

Wiedergeburt bei ihm noch nicht fertig dasteht, sondern erst im Entstehen begriffen ist. — Ganz anders im vierten Evangelium. Hier tritt Jesus dem von etwas ganz anderm redenden Nikodemus plötzlich und unvermittelt mit der Forderung entgegen (3,3): „Es sei denn, dafs jemand von neuem geboren werde (γεννηθῇ ἄνωθεν), kann er das Reich Gottes nicht sehen“, und ebenso paradox und unerwartet ist es, wenn schon der Prolog (1,13) von solchen redet, die nicht von Menschen, sondern von Gott geboren sind (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν). Die Art, wie in diesen Stellen ein so originelles Dogma wie das von der Wiedergeburt ohne Umstände als eine anerkannte Wahrheit auftritt, ist ein deutlicher Beweis dafür, dafs dieses Dogma unter den Händen des Paulus entstanden und im vierten Evangelium von diesem fertig übernommen worden ist. Und so findet auch die damit zusammenhängende paulinische Lehre vom Monergismus, nach welcher Gott allein es ist, der sowohl das Wollen als auch das Vollbringen des Guten in uns bewirkt, im vierten Evangelium vielfach seinen Ausdruck; 6,29: „Das ist Gottes Werk, dafs ihr an den glaubet, den er gesandt hat“; 6,37: „Alles was mir mein Vater gibt, das kommt zu mir“; 6,44: „Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, dafs ihn zieht der Vater, der mich gesandt hat“; 6,65: „Darum habe ich euch gesagt, niemand kann zu mir kommen, es sei ihm denn von meinem Vater gegeben“; 14,6: „Niemand kommt zum Vater denn durch mich“; 15,5: „Ohne mich könnt ihr nichts tun.“

Ist somit der Beweis erbracht, dafs das vierte Evangelium in allen Hauptpunkten der Lehre von den paulinischen Gedanken abhängig ist, so dürfen wir annehmen, dafs diese Abhängigkeit wohl auch noch auf andere Gedanken sich erstreckt. So begegnet uns der paulinische Gegensatz von Fleisch und Geist zur Bezeichnung des natürlichen und des wiedergeborenen Menschen, 3,6: „Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch, und was vom Geist geboren wird, das ist Geist.“ Die von Paulus erkämpfte Freiheit vom mosaischen Gesetz kommt schon im Prolog zum Ausdruck; 1,17—18: „Denn das Gesetz ist durch Mosen gegeben: die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden

(also nicht durch Mose). Niemand hat Gott je gesehen (also auch Mose nicht, wie 4. Mos. 12,8, 5. Mos. 34,10 behauptet wird), der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schofs ist, der hat es uns verkündigt.“ Man vergleiche die Seitenblicke, die der vierte Evangelist gelegentlich (z. B. 3,10. 4,21. 5,39. 6,49 [8,6]. 8,58. 10,8) auf die Religion der Väter wirft, wie auch 8,36: „So euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei.“ Der paulinische Gegensatz zwischen Knechtschaft und Kindschaft erscheint 15,15 als der zwischen den Knechten und den Freunden, und das von Paulus gebrauchte Bild von Christo als dem Leib und den Christen als seinen Gliedern (1. Kor. 12,12) mag Anlafs gegeben haben zu dem im vierten Evangelium Kap. 15 ausgeführten von dem Weinstock und seinen Reben. Endlich mag in betreff des Gebotes der Liebe noch erwähnt werden, dafs bei Paulus die unter den Korinthern betriebenen sogenannten Gnadengaben, wie Zungenreden und Weissagen, dem Apostel Anlafs gaben, in dem herrlichen Kapitel 1. Kor. 13 die Liebe höher als sie alle zu stellen, während im vierten Evangelium derselbe Gedanke nicht durch einen bestimmten Anlafs vermittelt, wie im ersten Korintherbrief, sondern unvermittelt und also wohl auch hier in Anlehnung an Paulus auftritt, 13,34: „Ein neu Gebot gebe ich euch, dafs ihr euch unter einander liebet, wie ich euch geliebt habe, auf dafs auch ihr einander lieb habet.“

Die zahlreichen von uns beigebrachten Gründe für eine Abhängigkeit des vierten Evangeliums vom paulinischen Gedankenkreise dürften hinreichen, unsere zu Eingang aufgestellte Behauptung zu erweisen, dafs das Evangelium Johannis, weit davon entfernt, das Werk eines unmittelbaren Jüngers zu sein, vielmehr seine Entstehung dem Bedürfnis verdankt, die wesentlich aus eigener, innerer Offenbarung erwachsene Christusgestalt des Apostels Paulus in einem Leben Jesu anschaulich dargestellt zu sehen.

Die Aussprüche des synoptischen Jesus, die in der Tiefe des eigenen Bewufstseins wurzelnde Christusgestalt des Apostels Paulus und die metaphysischen Spekulationen des vierten Evangeliums haben gleichmäfsig zum Aufbau des Christus der Kirche beigetragen. Alle drei sind nicht nur für die Ge-

schichte der Philosophie, sondern auch für die philosophische Wahrheit selbst von hohem Werte. Aber wichtiger als der Synthetiker Johannes ist uns der Analytiker Paulus, und beider Systeme an Wert für die Menschheit weit überragend ist dasjenige, was wir aus der synoptischen Überlieferung als echte Gedanken Jesu anerkennen und uns zu eigen machen können.

X. Kern und Schale des Christentums.

Der Apostel sagt 2. Kor. 4,7: ἔχομεν δὲ τὸν ϑησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, „wir haben aber diesen Schatz in irdenen Gefäfsen“. In anderm Sinne als dem, welchen der Zusammenhang der Stelle fordert, können wir diese Worte auf das ganze Christentum beziehen und an ihm einen unvergänglichen Schatz von den vergänglichen Gefäfsen, die ihn einschliefsen, einen unverlierbaren Kern echter philosophischer Wahrheit von einer sehr unphilosophischen Schale unterscheiden. Die fundamentale Bedeutung dieser Unterscheidung wird sich aus dem ganzen weitern Verlauf unserer Darstellung ergeben; es wird sich dabei zeigen, wie die Aneignung des Kernes mitsamt seiner Schale den Grundcharakter der *Philosophie des Mittelalters*, die Befreiung des Kernes von der ihn einschliefsenden Schale die Hauptaufgabe der *neuern Philosophie* gebildet hat; erstere hat nur zu oft über der Schale den Kern vernachlässigt, letztere nur zu oft mit der Schale auch den Kern weggeworfen und verloren.

1. Der Kern des Christentums.

Vier grofse Grundwahrheiten sind es, welche die Philosophie dem Christentum verdankt, und welche sie nie aufgeben kann, will sie nicht das Beste verlieren, was sie überhaupt besitzt.

Erste Wahrheit: Der Determinismus. Dafs der Wille des Menschen nicht frei, sondern durch die jedesmaligen Motive mit Notwendigkeit bestimmt ist, dafs, mit andern Worten, dem die ganze Natur beherrschenden Kausalitätsgesetz auch das Wollen und Handeln des Menschen unter-

liegt, ist eine Grundwahrheit, deren Spuren sich zwar auch in dem indischen, griechischen und althebräischen Denken nachweisen lassen, welche aber erst von Jesus und Paulus mit voller Deutlichkeit ausgesprochen und zum Grundstein ihrer ganzen Weltanschauung gemacht worden ist. Wie der Baum, so seine Früchte, wie der Mensch, so seine Taten. Dieses von Jesu gebrauchte Bild läfst keinen Zweifel darüber, dafs er die Unfreiheit des Willens mit aller Deutlichkeit erkannt hat. Dieselbe Erkenntnis finden wir beim Apostel Paulus, nur dafs sie sich bei ihm mit dem aus dem Alten Testament vererbten Theismus verbindet und dadurch zur Prädestination als ihrer Konsequenz führt. Wie der Mensch geschaffen ist, so ist er beschaffen, und wie er beschaffen ist, so mufs er handeln. Frei sein kann nur ein solches Wesen, welches sich selbst erschaffen, welches die Beschaffenheit, nach der es mit Notwendigkeit handelt, aus sich selbst heraus geboren hat.

Zweite Wahrheit: Der kategorische Imperativ. Jesus und Paulus lassen sich durch die von beiden klar erkannte Unfreiheit des Willens nicht davon abhalten, unermüdlich vom Menschen zu fordern, dafs er das Gute vollbringe und das Böse meide. Diese Imperative, von denen Jesu Worte und Pauli Schriften voll sind, müssen als kategorische im Kantischen Sinne anerkannt werden. Zwar ist oft genug im Neuen Testament vom himmlischen Lohn, von der Aussicht auf einen seligen Endzustand die Rede; aber es ist etwas ganz anderes, ob dieser himmlische Lohn als Grund für das sittliche Wohlverhalten, oder ob er nur als eine Folge desselben erscheint. Letzteres ist auch bei Kant der Fall, wenn er in der Dialektik der praktischen Vernunft Unsterblichkeit und jenseitige Vergeltung als Postulate aufstellt, ohne dafs darum jener Imperativ aufhört, ein kategorischer zu sein, welchen er formuliert in den Worten: „Handle so, dafs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Diese Worte besagen nicht, dafs wir die allgemeine Glückseligkeit befördern sollen, weil unsere eigene darin mit einbegriffen ist, sondern ihr wahrer und tieferer, wenn auch nicht überall von

Kant streng festgehaltener Sinn ist: Handle nicht individuell, sondern überindividuell, handle so, wie der handeln würde, den du dir als den allgemeinen Gesetzgeber des Weltalls vorstellst. So aufgefafst trifft der Kantische Imperativ mit dem Jesu zusammen: „darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist“. Schärfer noch aber als bei Kant in dem Kapitel von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft tritt der wahre Inhalt dieses kategorischen Imperativs hervor in den Worten Jesu: „Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir“ (Matth. 16,24), und in den Worten Pauli: „Welche aber Christo angehören, die kreuzigen ihr Fleisch samt den Lüsten und Begierden“ (Gal. 5,24). Unter Fleisch ist hier wie überall bei Paulus der Egoismus zu verstehen, welcher die Wurzel des ganzen natürlichen Menschen bildet, und aus welchem alle Handlungen desselben nach dem Kausalitätsgesetz mit Notwendigkeit hervorgehen, daher es Röm. 7,18 heifst: „Denn ich weifs, dafs in mir, das ist in meinem Fleisch, wohnet nichts Gutes.“

Dritte Wahrheit: Die Wiedergeburt. Hieraus ergibt sich, dafs nicht ein blofses Tun und Lassen, sondern eine völlige Neuschöpfung (καινὴ κτίσις), eine Umwandlung des alten Menschen in den neuen, wie Paulus, eine Wendung des Willens von der Bejahung zur Verneinung, wie Schopenhauer sagt, dasjenige ist, was dem aus den letzten metaphysischen Tiefen unserer Natur entspringenden kategorischen Imperativ Genüge leistet. Diese Wiedergeburt erscheint in der Darstellung bei Paulus wie bei Schopenhauer in der Regel als ein einmaliger Akt, indem beide in der begrifflichen Betrachtung zusammenrücken, was sich meist nur allmählich im Verlauf des ganzen empirischen Daseins vollzieht. Denn der höchste Zweck und der eigentliche Sinn dieses Daseins besteht darin, dafs der sich bejahende Wille aus der Erkenntnis der Folgen dieser Bejahung an sich selbst und in der umgebenden Aufsenwelt nach und nach zu einer Läuterung des ihm eingeborenen Egoismus gelangt. „Aus der Erkenntnis entspringt die Erlösung“ *(jñânâd mokshaḥ)*, wie die Inder sagen, aber diese Erkenntnis ist keine Erkenntnis, wie sie dem natürlichen

Willen die Motive seines Handelns liefert, sondern ganz anderer Art, und kann durch keine Belehrung, kann überhaupt nicht durch natürliche Mittel bewirkt werden.

Vierte Wahrheit: Der Monergismus. Wenn das Christentum in seinen hellsten Augenblicken und da, wo es konsequent ist, erklärt, dafs diese Umwandlung, weil sie den ganzen natürlichen Menschen betrifft, nicht von diesem selbst, sondern von Gott, von dem, was das Christentum Gott nennt, gewirkt werde, so wird sich eine tiefere Philosophie dieser reinlichen Scheidung der natürlichen, d. h. egoistischen, und der moralischen, d. h. das eigene Selbst verleugnenden Handlungen, voll und ganz anschliefsen müssen. Beide sind so entgegengesetzt wie Tag und Nacht, wenn sie auch eben wie diese empirisch ununterscheidbar zusammenfliefsen und in einander übergehen. Jede Handlung, deren letzter Zweck die Beförderung des eigenen Wohles ist, entspringt aus dem Egoismus, dieser Wurzel des natürlichen Menschen, und jede Handlung, auch die kleinste, bei welcher das Bewufstsein vorhanden ist, unser eigenes Wohl einem höhern Zweck zum Opfer zu bringen, ist aus der natürlichen Ordnung der Dinge nicht abzuleiten oder zu begreifen. Sie wird, wie das Christentum sagt, durch Gott gewirkt. Aber das ist eben der tiefere Sinn des Gottesbegriffes, dafs unser empirisches Dasein, welches den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität unterliegt, folglich egoistisch, sterblich und unfrei ist, nicht unser wahres, metaphysisches Wesen, sondern eine Abirrung von demselben bedeutet, aus welchem wir, wie eine innere Stimme fordert, zu unserer eigenen, an sich seienden, raumlosen, zeitlosen, kausalitätlosen, folglich sündlosen, unsterblichen und freien Wesenheit, mit andern Worten zu Gott zurückkehren sollen. Jede egoistische Handlung entspringt aus dem angeborenen Befangensein in Raum, Zeit und Kausalität, ist somit unfrei, und die mit dieser empirischen Unfreiheit nach Kants Lehre zusammenbestehende Freiheit des Willens bedeutet nichts Geringeres, als die bei jeder Handlung unseres Lebens offenstehende Möglichkeit, dafs wir imstande sind, wie ein Vogel aus der Schlinge, uns von dem ganzen phantasmagorischen Zyklus der empirischen

Realität loszumachen und uns auf unsere an sich seiende, göttliche Natur zurückzuziehen, d. h. zu Gott zurückzukehren.

2. Die Schale des Christentums.

Dieser köstliche Kern ethischer und metaphysischer Grundwahrheiten findet sich im System der christlichen Lehre eingebettet in einer harten, auf der Beibehaltung des altsemitischen Realismus (oben S. 32) beruhenden Schale, welche mit den sichersten Resultaten der historischen, naturwissenschaftlichen und philosophischen Forschung in unversöhnlichem Widerspruche steht.

Ewig ist nach diesem System nicht die Welt, nicht einmal die Substanz, deren Unschaffbarkeit und Unvernichtbarkeit doch auf einem Grundgesetze a priori beruht, sondern allein *Jahve*; Ps. 90,2: „Ehe denn die Berge worden, und die Erde, und die Welt geschaffen worden, bist du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Diesen Gott denkt sich der Hebräer und, ihm folgend, das Christentum zwar allwissend und allmächtig, übrigens aber menschenähnlich; denn wenn es 1. Mos. 1,27 heifst: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde“, so bedeutet das, in die Sprache der Wissenschaft übersetzt: der Mensch stellt sich Gott nach dem Bilde eines Menschen vor, eine Hypothese, welche unter allen, die man je zur Erklärung der Welt aufgestellt hat, die verwegenste und unmöglichste ist. Dieser Gott beschliefst zu einer bestimmten Zeit, man sieht nicht recht warum, nachdem eine unendliche Zeit ungenützt verstrichen ist, eine Welt zu schaffen. Im Verlaufe von sechs Tagen schafft er, wie es scheint, aus nichts (Hebr. 11,3) die Welt, d. h. die Erde und das Übrige. Sonne, Mond und alle Sterne scheinen nur da zu sein, um der kleinen Erde Wärme und Licht zu spenden. Von den möglicherweise, ja auf Grund der Analogie wahrscheinlicherweise vorhandenen Bewohnern anderer Planeten unseres Sonnensystems und der zahllosen übrigen Sonnensysteme ist keine Rede, noch weniger davon, ob auch sie einer Erlösung bedürfen und auf welche Weise sie zu derselben gelangen können. Wir stofsen hier sogleich auf das Grundgebrechen der christlichen Dogmatik; es besteht darin,

dafs sie Gott zum Prinzip der Welterlösung und zugleich zum Prinzip der Weltschöpfung macht. Liegt diese Welt im Argen, ist der Fürst dieser Welt der Teufel, bedürfen wir einer Erlösung aus ihr, so kann sie nicht die Schöpfung eines allweisen, allmächtigen und allgütigen Gottes sein, ist sie hingegen das Werk eines solchen Gottes, so kann derselbe für das Böse und das Übel, dessen die Welt voll ist, nicht verantwortlich gemacht werden, wie es doch nach der alttestamentlichen, vom Christentum beibehaltenen Anschauung unvermeidlich ist. Die Annahme, dafs Gott den Menschen geschaffen und ihm dabei die Freiheit des Willens verliehen habe, genügt nicht, um über diese Schwierigkeit hinwegzukommen, denn warum verlieh Gott den Menschen dieses gefährliche Geschenk, da er doch vermöge seiner Allwissenheit voraussehen konnte, wie die Sache ablaufen würde, und vermöge seiner Allmacht imstande sein mufste, eine andere Einrichtung zu treffen; aber eine Freiheit des Willens ist überhaupt weder vereinbar mit Gottes Allwissenheit, welche eine Vorausbestimmtheit alles Künftigen involviert, noch auch mit einer Schöpfung des Menschen durch Gott, denn alles, was geschaffen ist, mufs auch irgendwie beschaffen sein und gemäfs dieser Beschaffenheit nach dem Kausalitätsgesetz mit Notwendigkeit handeln. Frei kann, wie schon oben gesagt wurde, nur ein solches Wesen sein, welches sich selbst erschaffen, welches die Eigenschaften, nach denen es handelt und handeln mufs, aus sich selbst heraus geboren hat. Unbekümmert um diese Schwierigkeiten lehrt das System, dafs Gott den Menschen frei geschaffen, und dafs der erste Mensch in seiner Unerfahrenheit alsbald die ihm verliehene Freiheit benutzt hat, um eine Handlung des Ungehorsams zu begehen, welche nach menschlichen Begriffen ziemlich harmlos, als ein blofser Akt des Vorwitzes erscheint, aber die fürchterlichsten Folgen hat, sofern durch denselben Adam mit allen seinen Nachkommen den Leiden des Daseins, dem ihnen nachfolgenden Tode, welcher der Sold der Sünde ist, und nach dem Tode der ewigen Verdammnis anheimfällt. Um ihn aus dieser zu retten, sendet Gott seinen Sohn, welcher nach vorbedachtem Ratschlufs als ein sündloser Mensch (eine *contradictio in adjecto*) geboren

wird, leidet und stirbt, wodurch er für die Sünden der ganzen Menschheit die Genugtuung geleistet hat, welche Gottes Gerechtigkeit erfordert. Aber wenn es ungerecht ist, dem Sünder die verdiente Strafe zu erlassen, so wird, nach menschlichen Begriffen, die Ungerechtigkeit nicht ausgeglichen, sondern verdoppelt, wenn die verdiente Strafe von dem Schuldigen genommen und auf einen Unschuldigen gelegt wird. Nach dieser Theorie, welche den Begriff einer materiellen Kompensation in einer nicht eben glücklichen Weise auf das Gebiet des Ethischen überträgt, sind durch den Opfertod des Sohnes Gottes die Menschen von der Gewalt des Teufels erlöst, doch besteht dabei die Bedingung, dafs sie die ihnen gebotene Gnade im Glauben annehmen. Nach der tiefern Auffassung des Apostels Paulus ist dieser Glaube nicht eine blofs äufserliche Annahme der Heilstatsachen, sondern eine so tiefe Erfassung derselben, dafs Kreuzigung und Auferstehung des Heilands für uns zu einer Kreuzigung unseres ganzen natürlichen Menschen und zu einer Auferstehung in einem neuen heiligen Lebenswandel wird, aber diese tiefere Auffassung wird in der christlichen Kirche und auch im Neuen Testament keineswegs immer festgehalten; vielmehr ist der Glaube sehr häufig, wie er schon Hebr. 11,1 definiert wird, nur eine ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, „eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet, und nicht zweifelt an dem, das man nicht siehet“, eine Erklärung, welche am Ende doch auf ein Überzeugtsein ohne zureichende Gründe hinausläuft; wonach also dasjenige, vor dem wir im Leben wie in der Wissenschaft mit Recht gewarnt werden, irgend etwas als wahr anzunehmen, von dem wir uns nicht überzeugen können, hier als Bedingung der ewigen Seligkeit gefordert wird. Aber auch diese Bedingung kann der Mensch nicht aus eigener Kraft erfüllen, sondern es ist die Gnade Gottes, welche willkürlich den einen zum Glauben und Heil, den andern zur ewigen Verdammnis vorausbestimmt hat. Berechnet man nun, wie viele Menschen und ganze Völker der Erde in der vorchristlichen und nachchristlichen Zeit die Glaubensbotschaft nie haben vernehmen können, der Bewohner anderer Welten gar nicht zu gedenken, wie viele ferner schon hier auf der

Erde durch einen gewissen Grad historischer und naturwissenschaftlicher Bildung unfähig geworden sind, den Kirchenglauben festzuhalten, so dürfte wohl nur ein kleiner Prozentsatz aller Menschen der Seligkeit teilhaftig werden, während alle übrigen dem ewigen Verderben verfallen.

So wunderlich nimmt sich bei vorurteilsfreier Betrachtung die äufsere Schale aus, welche die ewigen Heilswahrheiten unserer Religion umschliefst und nur zu oft verdunkelt, — und doch ist es besser, den Kern mitsamt der Schale festzuhalten, als, wie es heutzutage leider nur zu oft geschieht, mit der Schale auch den Kern wegzuwerfen und zu verlieren.

XI. Der christliche Gedanke und die antike Welt.

1. Der christliche Gedanke.

Der Grundgedanke des Christentums ist so paradox, so unpopulär, so sehr der menschlichen Natur zuwider, dafs man sich billig wundern mufs, wie ein solcher Gedanke unter Menschen, wie wir nun einmal sind, Wurzel schlagen konnte. Bricht doch dieser Gedanke den Stab nicht nur über diesem und jenem Tun und Lassen, verlangt er doch eine völlige Umwandlung unserer ganzen empirischen Natur, und diese Umwandlung kann nicht von uns, sondern mufs von Gott gewirkt werden, und uns bleibt nichts übrig, als demütig „mit Furcht und Zittern“ abzuwarten, ob es der göttlichen Gnade belieben mag, sich unser zu erbarmen. Wie sollte der natürliche Mensch, dessen Wesen in der Entwicklung des klassischen Altertums einen so klaren und schönen Ausdruck gefunden hatte, sich nicht mit dem ganzen Stolze, den ihm das Bewufstsein des eigenen Wertes gab, gegen eine solche Lehre aufbäumen! Zwar waren auch dem lebensfrohen Volke der Griechen Anklänge an den christlichen Gedanken nicht fremd geblieben. Schon Anaximandros scheint das ganze empirische Dasein für eine Schuld (ἀδικία) anzusehen, welche durch den Tod gesühnt werden mufs, und Platons Ethik erhebt sich bis zu den Gedanken, dafs das Erdenleben in Wahrheit ein Tod, dafs Unrechtleiden besser sei als Unrechttun, und dafs die höchste Aufgabe des Daseins darin bestehe, demselben zu entfliehen; Theaetet p. 176 A: „Es ist nicht möglich, o Theodoros, dafs das Böse zunichte werde, denn ein Gegensatz gegen das Gute mufs immer sein, noch auch,

dafs es seinen Sitz habe bei den Göttern, sondern in der sterblichen Natur und um die Stätte hienieden treibt es sich um mit Notwendigkeit; und darum soll man bestrebt sein, von hier dorthin zu fliehen so schnell wie möglich; das aber ist die Flucht, dafs man Gott ähnlich werde so sehr man es vermag, die Gottähnlichkeit aber besteht darin, dafs man gerecht und heilig und weise werde.“ — Aber Gedanken wie diese lagen dem Geiste des klassischen Altertums zu fern, als dafs sie nicht auf den Kreis weniger Auserwählter, einen Philo Judaeus, einen Plotinos und was ihnen nacheiferte, hätten beschränkt bleiben müssen. Schon Aristoteles steht einer solchen weltflüchtigen Stimmung völlig ablehnend gegenüber, und die im spätern Altertum herrschenden Systeme der Stoiker und Epikureer sind nur darauf bedacht, in der einen oder andern Weise das Dasein auf dieser Erde möglichst wohnlich und behaglich einzurichten.

Wenn es dem Platonismus und dem bestechenden Glanze seiner Diktion nicht möglich war, derartigen Gedanken zur Herrschaft im Altertum zu verhelfen, wie konnte dies dem Christentum und seiner stammelnden Sprache gelingen, zumal dasselbe nicht auf nationalem Boden entsprossen war, sondern aus dem barbarischen, durch seine fortwährenden Unruhen verrufenen Palästina, und von dem kleinen, im Altertum wegen seines Aberglaubens — *credat Judaeus Apella!* Hor. Sat. 1,5,100 — verachteten Volke der Juden herstammte? Die Antwort wird lauten müssen: nur die Ermüdung des antiken Geistes machte es möglich, dafs er sich dem weltfeindlichen Christentum in die Arme warf, und nur die Unschuld und kindliche Unerfahrenheit der germanischen Völker machte es möglich, dafs sie die Schätze der eigenen Mythologie ohne Bewufstsein ihres unersetzlichen Wertes aufopferten und sich den christlichen Gedanken einimpfen liefsen, — aber nur der ewigen Wahrheit dieses so paradoxen Gedankens ist es zuzuschreiben, dafs er sich in dem rastlos fortschreitenden Weltleben bis auf die Gegenwart erhalten hat und, wiewohl in geläuterter Form, auch in aller Zukunft erhalten wird.

2. Die antike Welt.

Müde allerdings war beim Einbruch des Christentums die griechisch-römische Welt geworden, soweit von der Ermüdung eines ganzen Zeitalters die Rede sein kann. Denn obgleich die Göttin Natur jedes Zeitalter mit einer Anzahl überlegener Geister beschenkt, so bedürfen dieselben doch eines Resonanzbodens, der Teilnahme der Zeitgenossen, und sind diese durch Aufhäufung von geistigen Schätzen gesättigt, übersättigt und abgestumpft, so kann sich der Genius so wenig entfalten wie die Pflanze, wenn ihr Boden und Nahrung, Luft, Licht und Wärme mangeln. In dieser Lage aber war der antike Geist beim Auftreten des Christentums.

Längst vorüber waren die Zeiten, wo die griechischen Kantone in fröhlichem Aufblühen und frischen Fehden gegen einander auch zu geistiger Produktion erstarkt waren, wo sodann Athen und Sparta in dem unseligen Peloponnesischen Kriege sich gegenseitig zerfleischt hatten und als Folge davon dem macedonischen Eroberer zur Beute wurden (338 a. C.), dessen Reich seinem grofsen Sohne nur als Sprungbrett diente, um hellenische Kultur bis nach Indien hineinzutragen, und wo das von ihm geschaffene Weltreich in vier sich gegenseitig bekämpfende und schwächende Monarchien, die macedonische, pergamenische, syrische und ägyptische, auseinandergebrochen war.

Inzwischen hatte Rom aus kleinen Anfängen, getragen durch die handfeste Tapferkeit und die ehrbare Tugend seiner Bürger, sich zur Herrin von ganz Italien gemacht, und den geübten Waffen seiner Legionen waren nach und nach Spanien (197), Macedonien (168), Karthago (146), Pergamum (133), Syrien (65), Gallien (52), Ägypten (31) erlegen.

Aber die mit der Eroberung so vieler Länder betrauten Feldherren erstrebten und erlangten an der Spitze ihrer siegreichen Heere eine Selbständigkeit, welche zu Zwietracht und Bürgerkriegen zwischen Marius und Sulla, zwischen Pompejus und Cäsar führten, bis schliefslich der Feldherr zum Monarchen, der Imperator zum Kaiser wurde und nach der Schlacht bei Aktium (31 a. C.) Augustus das Erbe seines grofsen Oheims

antrat und *cuncta discordiis civilibus fessa nomine principis sub imperium accepit*, „das ganze, der Bürgerkriege müde Reich als Alleinherrscher in Besitz nahm". Aber mit dem Verfall des Vaterlandes war auch die Religion der Väter im weiten Römischen Reiche in Verfall geraten, neben der Zwietracht der Machthaber ging die Zwietracht der verschiedenen Philosophenschulen her, bis auch hier alles der unaufhörlichen Streitigkeiten müde geworden und der geistige Boden für die grofse Revolution vorbereitet war, welche im geistigen Leben der Zeit durch das Christentum, nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben in Gang gebracht wurde, bis der in den untern Volksschichten erstarkte neue Glaube auch die Spitzen des geistigen und des politischen Lebens ergriff und unter seine Herrschaft beugte.

3. Äufsere Ausbreitung des Christentums.

Paulus war es, welcher in unermüdlichem Missionseifer das Christentum in Syrien und Kleinasien, in Macedonien und Griechenland verbreitet und schliefslich sogar in Rom gepredigt hatte. Hingegen scheinen die übrigen Apostel ihre Tätigkeit vorwiegend auf Palästina und Syrien beschränkt zu haben; nur unsichere und teilweise mit dem Tatsächlichen in Widerspruch stehende Sagen wissen davon zu berichten, dafs auch Petrus nach Rom gekommen sei, dafs Andreas in Skythien, Thomas in Parthien und Bartholomäus in Indien das Christentum verbreitet habe. Wie dem auch sei, jedenfalls machte das Christentum im griechisch-römischen Weltreiche erstaunlich schnelle Fortschritte. So berichtet Plinius Secundus, welcher 111—113 als Prokonsul die Provinz Bithynien verwaltete, in einem Briefe an den Kaiser Trajan (Epist. X, 96), dafs durch das Anwachsen des Christentums die Göttertempel schon fast verödet seien *(prope jam desolata templa)* und die Opfertiere vergebens zum Kaufe angeboten würden, dafs er die gegen geheime Verbindungen *(hetaeriae)* bestehenden Gesetze mit Strenge angewendet und die als Christen ihm Angegebenen verhört habe, aber *nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam.* In seinem Antwortschreiben (Epist. X, 97)

billigt der Kaiser das Verfahren des Plinius, bestimmt aber, dafs man die Christen nicht aufspüren, sondern nur, wenn sie als solche angegeben würden, gerichtlich verhören und bestrafen solle *(conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt).* —

Wie im Orient, wo bald darauf Edessa ein Hauptsitz des Christentums wurde, verbreitete sich auch im Abendlande, namentlich von Karthago, Lugdunum und Vienna aus, das Christentum durch Einzelne bis nach dem linksrheinischen Germanien und nach Britannien hin, so dafs wir um das Jahr 150 in allen Teilen des Römischen Reiches und über seine Grenze hinaus christliche Gemeinden finden, ungeachtet der Verfolgungen, denen die Christen von seiten des Volkes wie der Regierung ausgesetzt waren.

Während die Juden schon durch die Edikte des C. Julius Cäsar in ihren Privilegien geschützt und als eine *religio licita* anerkannt waren, auch wegen der Einschränkung ihrer Religion auf ein durch Rasse und Lebensgewohnheiten scharf unterschiedenes Volk weniger gefährlich erschienen, so fiel das Christentum unter den Begriff der verbotenen Hetärien, galt nach wie vor als eine *religio illicita*, und seine Anhänger waren genötigt, ihre Zusammenkünfte selbst in Katakomben und andern geheimen Orten abzuhalten, wodurch sie zu den absurdesten Verleumdungen, sie schlachteten kleine Kinder, tränken Menschenblut, verehrten als Gott einen Eselskopf usw., Anlafs boten und sich beim Volke gründlich verhafst machten. Aber auch unter den gebildeten Römern war das Urteil über die Christen kaum weniger ungünstig, wie daraus zu ersehen, dafs Tacitus (Annal. XV, 44) sie als *per flagitia invisos* bezeichnet und behauptet, sie seien *odio humani generis convicti*, während Sueton (Vita Neronis cap. XVI) von ihnen redet als einem *genus hominum superstitionis novae ac maleficae.* Indem dieser Hafs die Christen zur geheimen Ausübung ihres Kultus nötigte, und diese Geheimhaltung in unheilvoller Wechselwirkung neuen Hafs erzeugte, kam die gesteigerte Volkswut hier und da zunächst in lokalen Verfolgungen der Christen zum Ausbruch. Bald aber sah sich auch die Staatsregierung veranlafst, gegen die Christen einzuschreiten, da dieselben

weder die Götter der Staatsreligion anerkannten, noch auch dem Kaiser die übliche Verehrung als einem Wesen höherer Art zollten, von religiösen Festen und öffentlichen Lustbarkeiten fernblieben, auch wohl gelegentlich sich weigerten, Ämter zu verwalten und Kriegsdienste zu leisten, und durch alles dieses als religionslose Atheisten und staatsgefährliche Neuerer in Verruf waren. Daher erklärt sich die auffallende Erscheinung, dafs es in der Regel gerade die bessern Kaiser waren, welche die neue Sekte verfolgten und zu unterdrücken suchten. Die neronische Verfolgung nach dem Brande Roms im Jahre 64 p. C. scheint bis zum Tode des Nero fortgedauert, aber doch auf Rom und seine Umgebung sich beschränkt zu haben. Vespasian (69—79) und Titus (79—81) bedrückten die Christen nicht, nur dafs sie ebenso wie die Juden die jährliche Tempelsteuer bezahlen mufsten; unter Domitian (81—96) wurden mehrfach Christen als Atheisten hingerichtet. Nerva (96—98) liefs sie in Ruhe; Trajan (98—117) empfahl, wie oben gezeigt, dem Plinius, die Christen nur, wenn Klage gegen sie erhoben würde, vor Gericht zu ziehen und abzuurteilen; Hadrian (117—138) verachtete, wie alle ausländischen Kulte, auch das Christentum, trat aber doch dem Verlangen des Volkes, bei öffentlichen Festen einige Christen hingerichtet zu sehen, entgegen. Unter Antoninus Pius (138—161) und seinem Nachfolger Mark Aurel (161—180) waren es namentlich öffentliche Kalamitäten, wie Erdbeben, Brand und Pest, welche als eine Strafe der Götter wegen des ihnen feindlichen Christentums angesehen wurden und dadurch die Volkswut gegen die Christen erregten, welcher der milde gesinnte Antoninus nach Möglichkeit entgegentrat, während Mark Aurel zu sehr von dem höhern Werte seines Stoicismus überzeugt war, um nicht sogar Folterung der Christen zum Zwecke des Widerrufs und Konfiskation ihres Vermögens zugunsten ihrer Angeber zu dulden. Milder behandelte sie, durch weiblichen Einflufs bestimmt, sein lasterhafter Sohn Commodus (180—192). Septimius Severus (193—211), anfangs gegen die Christen milde gestimmt, verbot durch ein 202 erlassenes Edikt den Übertritt zum Judentum und Christentum und gab dadurch der Verfolgungswut neue Nahrung. Auch unter seinem Sohne Caracalla (211—217) dauerten

die Verfolgungen wenigstens in einzelnen Provinzen fort, während dessen angeblicher Sohn Elagabalus (218—222) und sein ihm folgender Vetter Alexander Severus (222—235) dem Christentum Duldung gewährten. Feindlicher gegen dasselbe stellte sich der Usurpator Maximinus Thrax (235—238), welcher durch sein Edikt gegen den Klerus dem Christentum den Boden zu entziehen suchte, während Gordianus (238—244) und Philippus Arabs (244—249) das Christentum sogar offen begünstigten. Unter dem letztern wurde 248 das tausendjährige Bestehen des Römischen Reiches gefeiert; die ruhmreichen Erinnerungen an die Vergangenheit und mit ihnen das Interesse für die Staatsgötter wurden neu belebt, und um ihren Kultus als unentbehrliche Stütze der staatlichen Ordnung wiederherzustellen, beschlofs der tapfere, an Stelle des Philippus von dem Heere zum Kaiser erwählte Feldherr Decius (249—251), das Christentum durch eine systematische, auf alle Teile des Reiches sich erstreckende Verfolgung gänzlich auszurotten. Die Magistrate der Städte wurden angewiesen, die Bischöfe zu töten, alle übrigen aber, deren grofse Zahl für den Bestand des Reiches schon nicht mehr zu entbehren war, durch alle möglichen Mittel, durch Folter, Gefängnis und Hunger zum Abschwören des Christentums zu zwingen. Viele liefsen sich bewegen zu opfern *(thurificati, sacrificati)* und erhielten dafür eine Bescheinigung *(libellus)* ausgestellt *(libellatici)*, andere wufsten diese Bescheinigung zu erkaufen; die das Christentum auch unter Martern Bekennenden hiefsen *confessores*, die, welche bis zum Tode standhaft blieben, wurden *martyres* genannt. Viele liefsen sich durch diese, auch während der folgenden Regierungen des Gallus und Valerianus zehn Jahre lang fortgesetzten Verfolgungen bewegen, zu dem alten Götterglauben zurückzukehren, viele erlitten den Märtyrertod, aber noch gröfser war die Zahl derer, welche durch Standhaftigkeit der Gefolterten und Getöteten für den Christenglauben gewonnen wurden; das Blut der Märtyrer wurde der Same der Kirche. Erst unter Gallienus (260—268) und Claudius II. (268—270) wurden die Verfolgungen eingestellt, auch unter Aurelian (270—275) wegen dessen frühzeitig erfolgten Todes nicht wieder aufgenommen, und ebenso ruhten sie unter seinen durch

Bekämpfung auswärtiger Feinde in Anspruch genommenen, in rascher Folge wechselnden Nachfolgern, Tacitus, Probus und Carus, so daſs die Kirche einen vierzigjährigen Frieden genoſs und in dieser Zeit nicht gehindert wurde, sich mächtig auszubreiten. Diokletian (284—305), von dem Heere zum Augustus erwählt, ernannte zum zweiten Augustus seinen Waffengefährten Maximian und zu Cäsaren, d. h. Thronfolgern, seine beiden Schwiegersöhne, den Constantius, welcher seine frühere Gemahlin, die Christin Helena verstoſsen muſste, und den Galerius, und verteilte die Verwaltung des weiten Reiches in der Art, daſs Constantius in Gallien, Maximian in Italien, Galerius in den Balkanländern und er selbst in Kleinasien residierte. Anfangs gegen die Christen eine schon zur Tradition gewordene Toleranz übend, lieſs er sich gegen Ende seiner Regierung durch Galerius zu vier immer mehr verschärften Edikten gegen die Christen bestimmen, auf Grund deren acht Jahre lang, 303—311, eine schwere Christenverfolgung in allen Teilen des Reiches ausbrach, welche nur im Gebiete des Constantius (Gallien und Britannien) gemildert wurde und, als nach dessen Tode Constantinus, sein Sohn von der Helena, ihm 306 als Cäsar folgte, in seinem Gebiete ganz aufhörte, während sie im Osten des Reiches unter Galerius und zwei von ihm ernannten Cäsaren nur um so stärker fortwütete, bis Galerius, die Vergeblichkeit seiner Bemühungen erkennend, 311 in Gemeinschaft mit Constantin ein Toleranzedikt erlieſs, welches den Christen in allen Teilen des Reiches freie Religionsübung zusicherte. Im Grunde war es auch hier die Tyrannei des Begriffes (Phil. d. Griechen, S. 162), welche Verfolger wie Verfolgte wie ein Dämon beseelt und so viel Verwirrung und Unglück veranlaſst hatte; denn nur ein abstrakter Begriff war es, welcher die Verfolger alle Gebote der Menschlichkeit vergessen lieſs, und welcher den Verfolgten die Standhaftigkeit verlieh, um seinetwillen sich selbst und ihre Familien in namenloses Unglück zu stürzen. Inzwischen hatten Diokletian und Maximian bereits 305 die Regierung niedergelegt, und an ihre Stelle waren im Osten Galerius, im Westen Constantius und nach seinem Tode 306 Constantin getreten, während in Rom die Prätorianer den Maxentius, Sohn des Maximianus, zum Kaiser

erhoben hatten. Dieser war ursprünglich dem Christentum geneigt, bis ihn die Eifersucht auf Constantin veranlafste, sich der heidnischen Partei zuzuwenden. Es kam zwischen den beiden zum Krieg, Constantin ging über die Alpen und besiegte den Maxentius zu Turin und bei den *Saxa rubra* unweit Roms *(hoc signo vincas!)*; Maxentius floh und ertrank im Tiber 312. Im Osten trat nach dem Tode des Galerius 311 Licinius an seine Stelle; auch dieser war zuerst dem Christentum nicht abgeneigt und erliefs gemeinsam mit Constantin ein Toleranzedikt; aber auch ihn veranlafste die Eifersucht, sich auf Seite der heidnischen Partei zu stellen; beide Herrscher gerieten in Streit, und der Kampf zwischen Licinius und Constantin wurde zum Entscheidungskampf zwischen Heidentum und Christentum. Nach Besiegung des Licinius (hingerichtet 325) blieb Constantin Alleinherrscher (324—337); er gewährte dem Christentum volle staatliche Anerkennung und viele Vergünstigungen, zeigte sich aber auch dem Heidentum gegenüber duldsam. Die Taufe empfing er erst kurz vor seinem Tode. Die Verwaltung des Reiches ging an seine drei zu Augusti ernannten Söhne, Constantin II. im Westen, Constans in Italien, Constantius im Osten, über, deren Bedrückung des Heidentums und Bevorzugung des Christentums sie nicht abhielt, bald mit einander in Streit zu geraten. Constantin wurde bei einem Feldzuge gegen Constans 340 erschlagen, sein Bruder Constans fiel zehn Jahre später einer Verschwörung zum Opfer; Constantius, zum Alleinherrscher geworden, liefs nicht nur die heidnischen Tempel schliefsen und die Opfer verbieten, sondern verfolgte als Gegner des Parteiwesens auch den Athanasius und seine Anhänger. Er ernannte zum Cäsar seinen Vetter Julianus, welcher durch siegreiche Kämpfe im Elsafs, am Rhein und in den Niederlanden die Eifersucht des Kaisers erregte und, als dieser ihm seine besten Truppen entziehen wollte, von dem für ihn begeisterten Heere zu Paris zum Kaiser ausgerufen wurde. Constantius starb, ehe es zum Zusammenstofs kam, und Julianus (361—363), der in den Idealen der antiken Welt lebte und ein begeisterter Anhänger der neuplatonischen Philosophie war, suchte, ohne die Christen direkt zu bedrücken, durch Entziehung ihrer Privilegien und

Erneuerung des alten Götterkultus das absterbende Heidentum neu zu beleben, bis er, zwei Jahre nach seinem Regierungsantritt, in Persien seiner ungestümen Tapferkeit zum Opfer fiel. Mit seinem Tode war der Untergang des antiken Heidentums und der Sieg des Christentums entschieden, wie es der dem sterbenden Kaiser in den Mund gelegte Ausruf besagt: ὅμως νενίκηκας, ὦ Γαλιλαῖε! „O, Galiläer, nun hast du doch gesiegt!“

In den folgenden Jahren regieren im Westen Valentinianus und sein Sohn Gratianus, im Osten Valens und nach seinem Tode (378), von Gratianus zum Mitregenten ernannt, Theodosius, welcher, nachdem Gratianus im Kampfe gefallen war und nach Beseitigung einiger Nebenkaiser, zum letzten Male (383—395) das ganze Römische Reich unter seinem Szepter vereinigte. Er liefs 390 eine wegen seiner Greueltat in Thessalonich vom Bischof Ambrosius in Mailand über ihn verhängte achtmonatige Kirchenbufse willig über sich ergehen und machte 392 durch ein allgemeines Verbot der heidnischen Opfer dem Heidentum in den Städten ein Ende, während es sich bei den Dorfbewohnern *(pagani)* noch länger erhielt und erst allmählich erlosch.

Dem endgültigen Siege des Christentums folgte bald darauf (476) der Zusammenbruch des weströmischen Staates. Es wäre zu viel gesagt, wollte man ihn in erster Linie dem Christentum schuld geben. Vielmehr waren es die aus dem Kinderschlaf erwachten und ihrer Kraft sich bewufst gewordenen nordischen Barbaren, vor allen die Germanen, welche nicht mehr zu bändigen waren, unaufhaltsam gegen das Römische Reich anstürmten und dessen Auflösung herbeiführten. Aber in dem Mafse, wie ihre Angriffskraft wuchs, war die Widerstandsfähigkeit des römischen Bürgers geschwunden, seitdem der alte Götterkultus verdrängt war durch den Christenglauben, welcher schon darum den Ruin des Staates gelassen und gleichgültig anzusehen lehrte, weil er in kürzester Zeit die Wiederkunft des Herrn und mit ihr das Ende aller irdischen Herrlichkeit erwartete.

Die Patristik.

XII. Die erste Periode der Patristik: Vom apostolischen Zeitalter bis zum Konzil zu Nicaea (100—325 p. C.).

1. Vorbemerkungen.

Neben den äufsern Verfolgungen, welchen das Christentum während der ersten drei Jahrhunderte seines Bestehens teils durch den Unverstand der Menge, teils durch den Verstand und das staatskluge Verhalten der Regierenden ausgesetzt war, hatte die junge Kirche in demselben Zeitraum manche innere Krisen zu überwinden, welche einerseits durch ihr Hervorwachsen aus dem Schofse des Judentums, andererseits durch gewisse keimartig in ihr liegende und zur Fortentwicklung drängende Prinzipien über sie heraufbeschworen wurden.

In erster Hinsicht hatte die Kirche schon im apostolischen Zeitalter und so auch in der ihm folgenden Periode viel zu leiden durch den Gegensatz zwischen den Judenchristen, welche die Beibehaltung der Beschneidung, des mosaischen Gesetzes und der jüdischen Werkheiligkeit für Bedingungen der Seligkeit erklärten und geneigt waren, Jesum als einen blofsen Menschen, als den letzten und höchsten der Propheten anzusehen, und den Heidenchristen, welchen nach paulinischem und johanneischem Vorgange Jesus eine Inkarnation der Gottheit, der fleischgewordene Logos war und welchen

die durch das Evangelium erlangte Freiheit vom Gesetze nicht selten als Deckmantel weltlicher und sinnlicher Gelüste dienen mufste.

Aber noch schwerer krankte die Kirche daran, dafs die in ihr liegenden intellektuellen und moralischen Tendenzen auf eine extreme Ausbildung hindrängten, woraus einerseits der Gnostizismus, andererseits der Montanismus und schliefslich der beide Tendenzen in sich vereinigende Manichäismus hervorging.

Indem die Kirche derartige Bestrebungen entweder als Häresien aus sich ausschied oder dieselben, so gut es gehen wollte und zum Schaden der logischen Konsequenz, zu sich zurückbog, gelangte sie endlich dazu, eine katholische, alle Christen in sich befassende Gemeinschaft zu werden, bis im weitern Verlaufe (1054 p. C.) diese katholische Kirche in eine römisch-katholische und eine griechisch-katholische und damit in zwei *contradictiones in adjecto* auseinanderbrach.

Wir wollen versuchen, die Hauptmomente dieses Entwicklungsganges in der Kürze zu charakterisieren.

2. Die apostolischen Väter.

An der Schwelle der Patristik, der Geschichte der *patres ecclesiae* oder Kirchenväter, begegnen uns die apostolischen Väter, welche so heifsen, weil sie mit Recht oder Unrecht dafür gelten, noch unmittelbare Schüler der zwölf Apostel gewesen zu sein. Von sieben unter ihnen haben sich eine Anzahl Schriften, meist in Briefform, erhalten, in Nachbildung der paulinischen Briefe, an deren Tiefe, Aktualität und inneres Leben jedoch die Schriften dieser apostolischen Väter nicht entfernt heranreichen. Eine Erklärung dieser Dekadenz daraus, dafs der biblische Kanon inspiriert, die an ihn sich schliefsende Kirchenliteratur aber nicht mehr inspiriert sei, würde auf der jedenfalls irrigen Voraussetzung beruhen, dafs der Heilige Geist nur über den Anfängen der Kirche, nicht aber mehr über deren weitern Schicksalen gewacht habe, und beruht dazu auf einer nicht mehr haltbaren Vorstellung von der Inspiration, einem Begriff, welcher durchaus nicht zu verwerfen ist,

aber gar sehr der Umformung bedarf. Allerdings steht der empirischen Erkenntnis, welche nur die Zusammenhänge der Dinge in Raum, Zeit und Kausalität klarzulegen vermag, eine andere Art der Erkenntnis gegenüber, die metaphysische, welche sich über alle diese Zusammenhänge erhebt, in dem ansichseienden, uns allen innewohnenden Wesen der Dinge, also in dem, was die Religion in ihrer Sprache Gott nennt, wurzelt, und das, was sich ihr hier offenbart, nach drei Richtungen hin, als philosophische, künstlerische und religiöse Inspiration, gleichsam durch höhere Eingebung empfängt und zum Ausdruck bringt. Als Beispiele dieser Inspiration können aus der alten Welt in philosophischer Hinsicht Parmenides, Platon und Aristoteles, in künstlerischer Aischylos, Sophokles und Euripides und in religiöser Jesus, Paulus und das vierte Evangelium dienen. Der auffallende Umstand, dafs nach diesen grofsen Erscheinungen lange Jahrhunderte hindurch nichts hervortritt, was ihnen auch nur entfernt an die Seite gestellt werden könnte, erklärt sich aus einem allgemeinen Naturgesetze, welches man das Gesetz der Epigonie nennen könnte. Eine fruchtbare, in der Entwicklung der Menschheit neu auftretende Idee pflegt bei ihrem ersten Aufkommen die besten Geister des Zeitalters zu ergreifen, sie von Grund aus zu erschüttern und zu den höchsten, ihrer Kraft erreichbaren Leistungen anzuspornen; sind aber diese Leistungen vollbracht, ist gleichsam die neu entdeckte Mine ausgeschöpft, so tritt naturgemäfs eine Zeit der Ermattung ein, welcher es nicht an geistigen Kräften, wohl aber an der Anregung zu ihrer höchsten Anspannung mangelt.

Wie überall, so bewährt sich dieses Gesetz auch auf religiösem Gebiete, wenn wir mit den Schriften des Neuen Testaments die der apostolischen Väter vergleichen, welche es für unsern Zweck genügen wird hier in der Kürze anzuführen. Die für sie am meisten charakteristischen Züge sind eine weitgehende allegorische Erklärung des Alten Testaments, ungezügelte chiliastische Hoffnungen und eine vorzugsweise praktische, moralisierende Tendenz. Viele Erzeugnisse dieser Literaturgattung mögen verloren gegangen sein, anderes ist von zweifelhafter Echtheit. Die Hauptschriften sind:

1. der Brief des Clemens an die Korinther,
2. die Briefe des Ignatius von Antiochien,
3. der Brief des Polykarp von Smyrna,
4. der Brief des Barnabas,
5. der Hirt des Hermas,
6. der zweite (unechte) Brief des Clemens,
7. die διδαχὴ τοῦ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων.

1. Der erste Brief des Clemens Romanus, dessen Verfasser von einigen als erster, von andern als dritter Nachfolger des Petrus auf dem römischen Bischofsstuhl bezeichnet wird, nimmt eine Spaltung in der korinthischen Gemeinde zur Zeit des Domitian zum Anlafs, um den Korinthern neben dem Glauben und der Liebe besonders die Eintracht und die willige Unterordnung unter die von den Aposteln eingesetzten Aufseher (ἐπίσκοποι) und Diener (διάκονοι) zu empfehlen. Der Anspruch einer höhern Autorität des römischen Bischofs über die der übrigen Gemeinden tritt in dem Schreiben, dessen Abfassung von den meisten in die Jahre 93—95 p. C. gesetzt wird, schon deutlich hervor.

2. Die sieben Briefe des Ignatius von Antiochien. Ignatius, noch ein Schüler des Apostels Johannes, Bischof von Antiochien, starb als Märtyrer um 115 p. C., sei es in Antiochien, sei es in Rom, wohin er auf Befehl des Trajan gefangen abgeführt und von Leoparden zerrissen worden sein soll. Auf der Reise nach Rom soll er die sieben Briefe verfafst haben, von denen fünf an kleinasiatische Gemeinden, die beiden übrigen an die Römer und an Polykarp gerichtet sind. Er warnt in diesen Briefen vor Irrlehren gnostischer Art und empfiehlt als sichersten Schutz gegen dieselben die willige Unterordnung der Gemeindeglieder unter die Autorität der Bischöfe und Ältesten.

3. Der Brief des Polykarp an die Philipper. Polykarp, Bischof von Smyrna, angeblich noch vom Apostel Johannes in sein Amt eingesetzt, erlitt als Greis von 86 Jahren auf dem Scheiterhaufen zu Smyrna den Märtyrertod, entweder unter Mark Aurel oder schon 155 p. C. Sein mutmafslich noch unter Trajan verfafster Brief an die Philipper ermahnt ähnlich wie die Briefe des Ignatius zum Gehorsam, warnt vor Irrlehren,

ergeht sich in moralischen Betrachtungen und stellt die nahe Wiederkunft Christi in Aussicht.

4. Der Brief des Barnabas, nicht von dem Mitarbeiter des Paulus, aber in dessen Sinn und unter seinem Namen von einem Heidenchristen, nach Harnack wahrscheinlich erst um das Jahr 130 p. C. verfafst, erklärt das Zeremonialgesetz des Alten Testaments für unverbindlich, stellt ihm das neue Gesetz Jesu Christi gegenüber und gefällt sich in allegorischen Umdeutungen des Alten Testaments, welche er als die γνῶσις bezeichnet und der blofsen πίστις als eine höhere Stufe gegenüberstellt.

5. Der Hirt des Hermas. Der Verfasser dieser Schrift kann nicht der Röm. 16,14 erwähnte Hermas, sondern eher der gleichnamige Bruder des römischen Bischofs Pius (um 150 p. C.) gewesen sein, würde mithin in dessen Zeit gehören. Den Namen Pastor (ποιμήν) führt das lateinisch und griechisch vorhandene Buch davon, dafs darin ein Engel in Hirtengestalt dem Hermas erscheint. Die in der alten Kirche hohes, nicht selten kanonisches Ansehen geniefsende Schrift enthält fünf Gesichte (*visiones*, ὁράσεις), zwölf Gebote (*mandata*, ἐντολαί) und zehn Gleichnisse (*similitudines*, παραβολαί), in welchen die nahe Wiederkunft Christi in Aussicht gestellt und, zur Vorbereitung auf dieselbe, Bufse gefordert wird.

6. Der sogenannte zweite Brief des Clemens Romanus kann, obwohl unecht, dieser Reihe eingeordnet werden, weil er die älteste uns erhaltene Homilie (Gemeindepredigt) enthält, in welcher schon deutliche Beziehungen auf gnostische Irrlehren sich erkennen lassen. Die Abfassungszeit ist ungewifs, nach Harnack würde sie zwischen 130 und 170 p. C. liegen.

7. Die Lehre der zwölf Apostel (διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν) enthält in den ersten zehn Kapiteln eine gottesdienstliche Ordnung mit Vorschriften über Taufe, Gebet, Fasten und Abendmahl, sodann in den folgenden sieben Kapiteln eine Gemeindeordnung, welche von den Gnadengaben sowie von den Rechten und Pflichten der Bischöfe und Diakonen handelt und mit Ermahnungen im Hinblick auf die nahe Wiederkunft des Herrn schliefst. Verfafst ist diese

Schrift nach Harnack zwischen 131 und 160 p. C. und wird schon von Clemens Alexandrinus zu den heiligen Schriften gerechnet.

3. Die Apologeten.

Jede in der Welt neu aufkommende Richtung bedarf, um sich durchzusetzen, einer Apologetik, welche sie vor Mifsverständnissen und Mifsdeutungen zu schützen und ihre Berechtigung nachzuweisen unternimmt, wobei eine polemische Auseinandersetzung mit den bis dahin herrschenden Gedankenströmungen unvermeidlich ist. Dies gilt im besondern Mafse vom Christentum, welches als eine *religio illicita* den Tag zu scheuen hatte und gerade dadurch allen möglichen Verdächtigungen und Anfeindungen reiche Nahrung bot, nicht nur beim Volke, sondern auch bei den eine Gefährdung der Staatsordnung befürchtenden Regierenden, und nicht am wenigsten bei den zu Hütern der geistigen Güter des Zeitalters berufenen Vertretern der Wissenschaft. An alle diese Kreise wendet sich die namentlich im zweiten christlichen Jahrhundert blühende, aber auch in den folgenden Zeiten tätige christliche Apologetik; sie tritt den verleumderischen Nachreden entgegen, welche unter dem Volke über die Heimlichkeiten des christlichen Kultus umliefen, und setzt ihnen ein noch für uns wertvolles Bild der christlichen Gottesverehrung und Sitte entgegen; sie wendet sich an die Kaiser und Machthaber, um die Ungefährlichkeit des Christentums für den Bestand der öffentlichen Ordnung zu erweisen; vor allem aber ist die Apologetik bestrebt, der hellenischen wie der jüdischen Wissenschaft gegenüber die christliche Offenbarung als die wahre, allen andern überlegene Philosophie hinzustellen, wobei die Gedanken der griechischen Philosophen, soweit sie der christlichen Anschauung widerstreben, bekämpft, soweit sie mit ihr übereinstimmen, herübergenommen werden, mit der aberwitzigen, aber damals nicht zum ersten Male (Phil. d. Griechen, S. 465 Anm. und 468 fg.) auftretenden Behauptung, dafs Heraklit und Sokrates, Platon und Aristoteles ihre Weisheit aus Mose und den Propheten geschöpft hätten. Als Typus und bedeutendster Vertreter dieser Apologetik kann Justin der

Märtyrer gelten, welchem bereits Quadratus (Κόδρατος) mit einer dem Kaiser Hadrian überreichten, aber verlorenen, und Marcianus Aristides mit einer an Antoninus Pius gerichteten und vollständig nur noch in syrischer Übersetzung vorhandenen Apologie vorausgegangen waren, in welcher der höhere Wert des Christentums gegenüber den Religionen der Barbaren, Hellenen und Juden behauptet und eine warme Schilderung des Lebens der Christen entworfen wird. Der ursprüngliche griechische Text dieser Apologie des Aristides ist teilweise erhalten als Einlage in dem von einem Johannes (vielleicht dem Damascener, † vor 754 p. C.) verfafsten, vielgelesenen und vielfach übersetzten Roman Barlaam und Josaphat, welcher schildert, wie Josaphat, ein indischer Königssohn, durch die Erscheinungen eines Greises, eines Kranken und eines Leichnams die Nichtigkeit alles Irdischen inne wird, in die Einsamkeit flieht, von dem Eremiten Barlaam zum Christentum bekehrt wird und allen sinnlichen Verlockungen zum Trotze bis an sein Ende ein frommes, entsagungsvolles Leben führt. Es ist, wie man längst erkannt hat, kein anderer als Buddha selbst, dessen Geschichte hier erzählt wird, und welcher unter dem Namen Josaphat versehentlich unter die Heiligen der katholischen Kirche geraten ist.

Justin der Märtyrer, geboren bald nach 100 p. C. zu Flavia Neapolis, dem alten Sichem, von heidnischen Eltern, und philosophisch von Platon und den Stoikern gebildet, trat um 135 zum Christentum über, blieb aber auch weiterhin „der Christ im Philosophenmantel (τρίβων)“, nur dafs er das Christentum für die wahre Philosophie erklärte und als Wanderprediger verkündigte. Von Ephesus, wo sein Gespräch mit dem Juden Tryphon stattgefunden haben soll, begab er sich nach Rom, gründete dort eine Schule und erlitt unter Mark Aurel zwischen 163 und 167 p. C. den Märtyrertod durch Enthauptung. Von den ihm zugeschriebenen Schriften sind als echt zu betrachten: 1. Die nach der unechten Überschrift mehreren Kaisern gewidmete Apologie, jetzt in zwei Teile zerlegt, in welcher er dem Vorwurf der Gottlosigkeit entgegentritt und eine Schilderung von dem liebevollen und entsagenden Leben der Christen entwirft, ferner die vermeintliche Staatsgefährlichkeit des

Christentums zu widerlegen und die Überlegenheit des Christentums als der wahren Philosophie über die Religion und Philosophie der Heiden nachzuweisen unternimmt. 2. In seinem *Dialog mit dem Juden Tryphon* (πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον διάλογος) erklärt er das mosaische Gesetz für überwunden durch das neue Gesetz Christi, bezieht die Weissagungen des Alten Testaments auf Christum und sieht in der Christengemeinde das wahre, Gott wohlgefällige Israel. Christus ist ihm der Λόγος, welcher aber samenartig, als λόγος σπερματικός (wie Justin mit völliger Umdeutung dieses stoischen Begriffs behauptet), schon vor Christo bei den hebräischen Propheten und bei griechischen Philosophen wie dem (platonischen) Sokrates und Heraklit vorhanden war. Platon, so meint er, habe das Alte Testament gekannt, aber vielfach mifsverstanden; doch ist auch ihm Gott nur wie bei Platon der die Materie formende δημιουργός, die Unsterblichkeit ist der Seele nicht wesentlich eigen, sondern wird ihr als eine Gnade von Gott verliehen; zur Erlösung gelangt der Mensch kraft der ihm eigenen Freiheit; das tausendjährige Reich und die ihm folgende Auferstehung der Toten sowie ewige Höllenstrafen für die Bösen stehen als Weltende nahe bevor.

Von spätern Apologeten mögen genannt werden der Syrer *Tatian*, ein Schüler Justins, der in Rom zum Christentum übertrat und später im Orient sich der Sekte der Enkratiten angeschlossen haben soll, wegen seiner etwa 165 p. C. verfafsten Apologie πρὸς Ἕλληνας mit ihren rohen und ungerechten Angriffen gegen Platon und Aristoteles; — ferner *Athenagoras*, der in seiner wahrscheinlich 177 verfafsten πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν die Christen gegen die Vorwürfe des Atheismus und der Unsittlichkeit verteidigt; — *Theophilus*, Bischof von Antiochien, der in seiner Schrift πρὸς Αὐτόλυκον Lehre und Leben der Christen der heidnischen Götterverehrung gegenüberstellt; — und der von unbekannter Hand verfafste *Brief an Diognet* (πρὸς Διόγνητον), welcher den christlichen Kultus behandelt; — sowie des *Hermias* oberflächliche *Verspottung der heidnischen Philosophen* (διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων), wahrscheinlich schon der Zeit nach Constantin angehörig. Zu den Apologeten sind endlich auch *Irenaeus* und *Tertullian*

zu rechnen, von denen weiter unten in anderm Zusammenhange die Rede sein wird.

Wie in den Apologeten seine Verteidiger, so fand das Christentum auch literarisch gegen dasselbe ankämpfende Gegner, unter denen neben dem Redner Fronto, dem Lehrer des Mark Aurel, und Lucian im Peregrinus Proteus besonders der um 178 verfafste λόγος ἀληθής des Platonikers Celsus Erwähnung verdient, dessen scharfsinnige und gelehrte Angriffe gegen das Christentum uns in der Gegenschrift des Origenes κατὰ Κέλσου erhalten sind.

4. Die Gnosis und der Manichäismus.

Gefährlicher noch als die vom Staate und von der Bevölkerung ausgehenden Verfolgungen, gefährlicher auch als die Anfeindungen von seiten der weltlichen Wissenschaft wurden dem Christentum gewisse keimartig in ihm liegende Tendenzen, welche zur Fortentwicklung drängten und den Bestand der jungen Kirche bedrohten. Die ernsteste dieser dem Christentum aus seinen eigenen Prinzipien erwachsenen Gefahren war die in den ersten Jahrhunderten weitverbreitete und vielgestaltige Erscheinung, welche man unter dem Worte γνῶσις, „die Erkenntnis“, zu befassen pflegt.

Schon Jesus soll nach Matth. 13,11 zu seinen Jüngern im Gegensatz zum Volke gesagt haben: „Euch ist gegeben, dafs ihr das Geheimnis des Himmelreichs vernehmet (γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν)“, und der Apostel Paulus erklärt: „Der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit“ (1. Kor. 2,10). Die christliche Lehre erhob den Anspruch, in diese Tiefen der Gottheit eingedrungen zu sein und den Menschen die höchsten Wahrheiten zu offenbaren. Die Wahrheit aber läfst sich nicht eindämmen, sie greift immer weiter um sich, zieht nach allen Seiten ihre Konsequenzen und zerstört alles, was ihr selbst oder diesen Konsequenzen widerspricht. Das Christentum aber trug infolge seines Hervorgehens aus dem Judentum einen verderblichen Keim in sich; er bestand in dem innern Widerspruch, dafs derselbe Gott, welcher durch seinen Sohn die Erlösung der Welt bewirkte,

als Gott-Schöpfer eben diese der Erlösung bedürftige Welt hervorgebracht haben sollte. Ist die Welt ein Werk Gottes, so kann es keiner Erlösung aus ihr bedürfen, bedarf es aber aus ihr einer Erlösung, so kann sie nicht das Werk eines allweisen, allgütigen und allmächtigen Gottes sein. Dieses erkannt zu haben, ist das hohe und bleibende Verdienst der christlichen Gnosis. Daher verfolgt sie die allen ihren Arten und Schattierungen gemeinsame Tendenz, das Prinzip der Welterlösung von dem Prinzip der Weltschöpfung, den Gott-Erlöser von dem Gott-Schöpfer zu unterscheiden und dem letztern eine niedrigere Stellung in der Hierarchie des christlichen Pantheons anzuweisen. Dieser unzweifelhaft richtige und fruchtbare Grundgedanke der Gnosis erscheint aber in allen ihren Formen, dem Geschmack des Zeitalters entsprechend, wie er sich auch im Neupythagoreismus und spätern Neuplatonismus kundgibt, in einer mythologisch so wunderlich verbrämten und verzerrten Gestalt, dafs man kaum glauben kann, es sei den aufgeklärtern Vertretern der Gnosis damit völlig ernst gewesen, vielmehr vermuten möchte, dafs sie diese phantastische Form nur wählten, um dem Geschmack der Zeiten Rechnung zu tragen, während sie in Wahrheit dadurch ihren wertvollen Grundgedanken einer dauernden Wirkung unfähig und für die Kirche unannehmbar gemacht haben.

Es würde zu weit führen, wollten wir alle Formen hier verzeichnen, welche die christliche Gnosis im Orient und Occident angenommen hat; es mufs uns genügen, als seine Hauptvertreter Basilides, Valentinus und Bardesanes kurz zu besprechen und an sie die ihnen auf das nächste verwandte Erscheinung des Manichäismus anzuschliefsen.

Basilides, angeblich aus Syrien stammend, trug seit 125 p. C. in Alexandria sein System vor, dessen Grundanschauung in dem platonischen Gegensatze von Seele und Leib wurzelt; die Seele stammt aus dem Geisterreich, der Leib gehört dem Reiche der Materie ab. An der Spitze des Geisterreiches steht der unsagbare, namenlose Gott, welcher als Erstgeborenen den νοῦς, aus diesem den λόγος und aus diesem fünf weitere Prinzipien hervorgehen läfst; diese sieben Prinzipien bilden den obersten Himmel, aus welchem in stufen-

weiser Emanation 364 weitere Himmel hervorgehen; alle die so entstandenen 365 Himmel sind mit Engeln und göttlichen Kräften bevölkert. Ihre Gesamtheit bildet das πλήρωμα, und ihr oberster Beherrscher wird durch das Geheimwort Abraxas bezeichnet, dessen Buchstaben (ἀβραξάς) nach ihrem Zahlenwerte 1 + 2 + 100 + 1 + 60 + 1 + 200 auf die 365 Himmel hindeuten. Der Beherrscher des untersten Himmels ist der Judengott, welcher aus der Materie und den in sie verirrten himmlischen Lichtelementen die Erdenwelt und den Menschen gebildet hat und eine Herrschaft anstrebt, welcher sich die Himmelsmächte widersetzen. Um die himmlischen Seelen aus der Materie zu befreien, sendet der oberste Gott seinen erstgeborenen Sohn, den νοῦς, welcher als Christus auf die Erde herabgestiegen, aber nicht gekreuzigt worden ist, da an seiner Stelle Simon von Kyrene ans Kreuz geschlagen wurde. Wer an den Gekreuzigten glaubt, wird noch nicht von der Seelenwanderung befreit; nur der Glaube an den νοῦς verleiht das wahre Wissen und bewirkt die volle Erlösung und Rückkehr der Seele in die Himmelswelt.

Von Valentinus, welcher die bedeutendste Richtung der Gnosis begründete, ist nur wenig bekannt. Er stammte wahrscheinlich aus Ägypten, lehrte zuerst in Alexandrien, dann 136—165 p. C. in Rom und soll in Cypern gestorben sein. Er verfaſste ein Werk περὶ τῶν τριῶν φύσεων und andere Schriften praktischen Inhalts, von denen nur spärliche Fragmente sich erhalten haben. Als Quelle seiner Erkenntnis bezeichnet er den Λόγος, welcher ihm als neugeborenes Kind in einer Vision erschienen sei. Seine Lehre verflieſst für uns mit der der Valentinianer, welche sich in viele Richtungen spalteten, und von deren vielfach widerspruchsvollen Lehren sich aus den Berichten des Hippolyt, Clemens Alexandrinus und anderer nur ein unsicheres Bild gewinnen läſst, dessen Grundzüge die Lehren von den Äonen, von den Verirrungen der σοφία und von Schöpfung und Erlösung des Menschen bilden. — An der Spitze des Systems steht ein höchster, völlig transscendenter und unerkennbarer Gott, welcher mit vielen Namen als der vollkommene Äon (τέλειος αἰών), die unentstandene Einheit (μονὰς ἀγέννητος), der vorseiende Mensch (ὁ προὼν ἄνθρωπος), der

Abgrund (βυθός) usw. bezeichnet wird. Viele stellen ihm einen weiblichen Äon zur Seite, das Schweigen (σιγή), mitunter auch Einsicht (ἔννοια) oder Liebe (ἀγάπη) genannt. Beide erzeugen als weitere Äonen den νοῦς und die ἀλήθεια, mit welchen zusammen sie die Vierheit der obersten Gottheiten, die schon von den Pythagoreern als die Wurzel des Weltalls gefeierte Vierheit (τετρακτύς) bilden. Aus νοῦς und ἀλήθεια entspringen λόγος und ζωή, aus diesen ἄνθρωπος, der Urmensch, und ἐκκλησία, die Urkirche. Diese acht bilden die ὀγδοάς der obersten göttlichen Potenzen. Eine weitere δεκάς von zehn Äonen wird von λόγος und ζωή, eine δωδεκάς von zwölf Äonen von ἄνθρωπος und ἐκκλησία erzeugt. Diese dreifsig Äonen, als männliches und weibliches Prinzip zu fünfzehn συζυγίαι verbunden, bilden das πλήρωμα, die Fülle der Gottheiten (vgl. Evang. Joh. 1,16). — In romanhafter Weise werden die Schicksale der σοφία, der jüngsten unter diesen dreifsig Äonen, geschildert. In Verkennung ihrer untergeordneten Stellung möchte sie sich in Liebe zum Urvater erheben, und mufs vom ὅρος, dem Grenzhüter der Äonenwelt, über dessen Unnahbarkeit belehrt werden. Der Äonenwelt verlustig gegangen und von ihrem männlichen Äon getrennt, gebiert sie ohne Gatten eine gestaltlose Wesenheit, ἄμορφος οὐσία. Flehend wendet sich die σοφία an den Urvater, auf dessen Geheifs sie geläutert und durch den ὅρος wieder in das πλήρωμα eingeführt wird. Weiter lassen, um auch ihrem Kinde zu helfen, νοῦς und ἀλήθεια aus sich Christus und den Heiligen Geist emanieren; Christus gibt dem gestaltlosen Kinde der σοφία Form und Wesenheit und kehrt darauf mit dem Heiligen Geist in das πλήρωμα zurück, wo beide die Äonen über ihre Stellung zum Vater belehren. Aufserhalb des πλήρωμα verbleibt die Tochter der σοφία, die Achamoth (ἀχαμώθ, von חָכְמָה, Weisheit, Plural Chochamoth, gewöhnlich Chochmoth, schon Proverb. 9,1 personifiziert und als Singular gebraucht). Aus Dankbarkeit für die ihnen von Christus und dem Heiligen Geist gewordene Beseligung schaffen die Äonen als gemeinsame Frucht des πλήρωμα ein herrliches Gebilde, Jesus den Heiland, welcher die Achamoth erlöst, indem er sie von den ihr anhaftenden willensartigen Elementen φόβος (Furcht), λύπη

(Trauer), ἀπορία (Not) und δέησις (Flehen) befreit. Aus diesen geht die physische Welt hervor, aus dem φόβος der Demiurg, aus der λύπη die Materie, aus der ἀπορία die Dämonen und aus der δέησις die Bufse. Aus den drei letztern Elementen bildet der Demiurg, der Gott des Alten Testaments, welcher sich für den höchsten Gott hält, die Welt und die Menschen. Zugleich aber werden von dem zweiten Jesus und der σοφία geistige Kräfte in die Welt ausgestrahlt, welche in die menschliche Seele, soweit dieselbe nicht von Dämonen in Besitz genommen ist, eingehen. — Als die Zeit erfüllet war, wurde als gemeinsames Erzeugnis des Demiurg, der Achamoth und des Heiligen Geistes der dritte Jesus als Sohn der Maria geboren. Wie der erste Christus die σοφία, der zweite die Achamoth, so erlöst der dritte Christus die Menschen, welche in drei Klassen, Hyliker, Psychiker und Pneumatiker, zerfallen. Die Hyliker sind vorwiegend in der Heidenwelt vertreten, sie haben die Verbindung mit Gott verloren, sind ganz in die Materie verstrickt und fallen, wie es scheint, mit dieser der Vernichtung anheim. Die Psychiker, vorwiegend durch die Juden vertreten, werden durch Glauben und gute Werke einer geringen Erlösung teilhaft, die Pneumatiker bedürfen keiner Erlösung, sie besitzen die Gnosis und gehen vermöge derselben in das πλήρωμα ein.

Aus der Schule des Valentinus stammt das nur in koptischer Übersetzung erhaltene Buch Πίστις Σοφία, „Glaube und Weisheit", welches in der Form von Gesprächen zwischen dem auferstandenen Christus und seinen Jüngern, namentlich der Maria Magdalena, die Leiden der aus dem Pleroma herabgestürzten Sophia und ihre Erlösung als Vorbild der leidenden und zur Erlösung gelangenden Menschheit schildert. (Πίστις Σοφία, opus gnosticum Valentino adjudicatum, e codice Coptico Londiniensi descripsit et latine vertit Schwartze, ed. Petermann, Berlin 1851.)

Einfacher als die Gnosis des Valentinus und mehr der kirchlichen Lehre sich annähernd ist die des Syrers Bardesânes, „Sohn des Daizan" (d. h. geboren am Daizan, einem Flusse bei Edessa), geboren 153 p. C., welcher die Sünde aus der dem Menschen von Gott verliehenen Freiheit des Willens

erklärte und durch seine Hymnen, von denen sich einige Bruchstücke erhalten haben, viel zur Verbreitung der gnostischen Lehren beitrug.

Eine umfassende Verschmelzung christlich-gnostischer Elemente mit Lehren des Parsismus und teilweise des Buddhismus unternahm der Perser Mani (lateinisch: Manes oder Manichaeus). Sein Vater Fatak war aus vornehmem Geschlecht, seine Mutter stammte von den Arsacidenkönigen ab. Er selbst, geboren 216 und von seinem Vater zu Ktesiphon in der babylonisch-christlichen Sekte der Moghtasilah erzogen, trat 242 unter Sapores I. als Lehrer einer neuen Religion auf, indem er sich für den von Christus verheifsenen Parakleten ausgab. Er wurde verfolgt, brachte längere Zeit im Auslande, namentlich auch in Indien zu, kehrte 272 nach Persien zurück, genofs zeitweilig den Schutz der Regierung, wurde aber infolge der Anfeindungen durch die Magier 276 unter Baranes I. gekreuzigt und seine Haut wurde öffentlich ausgestellt. Er hinterliefs zahlreiche Schriften in syrischer und persischer Sprache, in einem eigenen Alphabet, aufser Briefen (darunter die von Augustin bekämpfte epistula fundamenti) und Traktaten namentlich sieben Bücher: 1. das Buch der Geheimnisse, 2. das Buch der Giganten, 3. das Buch der Vorschriften, 4. das Buch Schahpurakan (wohl an den König Sapores gerichtet), 5. das Buch der Lebendigmachung, 6. die πραγματεία; 7. eine Art Evangelium. —

Da diese Schriften bis auf Mitteilungen in spätern Schriftstellern und einige neuerdings in Zentralasien aufgefundene Bruchstücke verloren sind*, so bilden unsere Hauptquelle für

* Als Probe mag ein Gebet an Mani und Jesus dienen (bei Müller, Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, II. Teil, Berlin 1904, S. 66):

„Mani, Götter-Sohn, Herr,
Beleber des Glaubens, grofser, dir,
Erwählter, bringe ich Verehrung dar.
Strahlenden Antlitzes — mögest du werden.
Mani, Herr, Lebengebender.
Er belebt die Toten und erleuchtet die Finsteren.
Führe mich, Mani,
Herr; und «Jungfrau des Lichtes»
Antworte mir durch Glanz....

die Kenntnis des Manichäismus die Acta Archelai des Hegemonius (verfafst zwischen 300 und 350), welche über eine fingierte Disputation zwischen Mani und dem christlichen Bischof Archelaus von Carchar in Mesopotamien Bericht erstatten. Hiernach lehrte Mani im Anschlufs an die iranischen Anschauungen (Phil. d. Bibel, S. 134—143), dafs von Ewigkeit her zwei Reiche bestehen, die *terra lucida*, ein Reich des Lichts, beherrscht von dem Vater des Lichts und seinen zwölf Äonen, und die *terra pestifera*, das Reich der Finsternis, dessen Beherrscher der mit dem Judengott identifizierte Satan und seine Dämonen sind. Um sie zu bekämpfen, erzeugt der Vater des Lichts mit der Mutter des Lebens den Urmenschen (den πρῶτος ἄνθρωπος, entsprechend dem iranischen Gayo Meretan) und sendet ihn gegen die Dämonen. Er unterliegt, wird zwar selbst durch das ihm zu Hilfe gesandte ζῶν πνεῦμα befreit und als *Jesus impatibilis* in die Sonne versetzt, aber Elemente seines Lichts werden ihm von den Dämonen geraubt und als *Jesus patibilis* (die Weltseele) von der ὕλη verschlungen. Aus diesen Lichtelementen und der Materie bildet auf Befehl des höchsten Gottes das ζῶν πνεῦμα die aus verschiedenen Himmeln und Erden bestehende Welt. Die ersten Menschen, Adam und Eva, letztere als Verkörperung der Sinnenlust, werden nicht wie im Iranischen durch Ahuramazda geschaffen und alsdann von den Dämonen verführt (Phil. d. Bibel, S. 140 fg.), sondern sind von vornherein eine Schöpfung der Dämonen aus der Materie und den in ihr enthaltenen Lichtelementen. Von ihnen stammen die Menschen ab, welche dann noch weiter von den Dämonen durch falsche Religionen wie die des Mose und der Propheten irregeführt werden. Um sie zu retten, steigt der *Jesus impatibilis* aus der Sonne in einem Scheinleibe zur Erde herab, führt dort ein Scheinleben und erteilt den Menschen die Belehrungen, auf Grund deren sie ihre

---

O leuchtender Mani
Herr wachsenden Ruhmes, Lebengebender!
Schütze mich in der Leiblichkeit! Jesus (*Yîshô)*,
O Herr, erlöse meine Seele
Aus diesem Geboren-Tot(sein)!
Prächtig ist dein strahlender Thron ...."

Erlösung selbst zu vollbringen haben; wem dies nicht gelingt, der hat im Jenseits noch schwere Läuterungen durchzumachen, während eine eigentliche Seelenwanderung von Mani, wie es scheint, nicht gelehrt wurde. Sehr an die buddhistische Unterscheidung zwischen den Mönchen *(bhikshu)* und den blofsen Verehrern *(upâsaka)* erinnert die manichäische Unterscheidung zwischen den *electi* und den für ihren Unterhalt Sorge tragenden *auditores*. Die *electi* sind die Wissenden und werden durch drei Siegel vom sinnlichen Leben abgeschlossen, durch das *signaculum oris*, welches den Genufs tierischer Nahrung, das *signaculum manûs*, welches gemeine Handarbeit, und das *signaculum sinûs*, welches jeden Geschlechtsgenufs verbietet, während den *auditores* zwar nur pflanzliche Nahrung, im übrigen aber weltliche Hantierungen und die Ehe gestattet sind. An der Spitze der von Mani gegründeten und bald weit sich verbreitenden Kirche steht ein *Imâm* (Papst) mit dem Sitz in Babylon, später in Samarkand, unter ihm in stufenweiser Rangordnung 12 *magistri*, 72 *episcopi*, sodann die *electi* und endlich die *auditores*. Der Kultus der Manichäer war einfach, ihr Hauptfest das im Monat März gefeierte Fest des Lehrstuhls (βῆμα), dessen fünf Stufen die fünf Klassen der Maniverehrer repräsentierten. Wie im Iranischen werden am Ende der Weltgeschichte alle von der Materie geläuterten Seelen um den höchsten Gott versammelt, während ein Weltbrand die von Lichtelementen entblöfste materielle Welt vernichtet. —

Die Vorzüge des Manichäismus, namentlich seine Ausscheidung des Alten Testaments, seine gründliche Erklärung des Bösen in der Welt und seine einfache Erlösungslehre, gewannen ihm bald zahlreiche Anhänger, nicht nur im Orient, wo er sogar die mohammedanische Eroberung überdauerte und bis über das Jahr 1000 hinaus bestand, sondern auch im Abendlande, wo selbst Augustinus ihm neun Jahre lang als Auditor anhing und dessen Zeitgenosse Faustus für seine Verbreitung wirkte. Sein Hauptsitz war für das Abendland in Afrika, wo er erst durch die Vandalen ausgerottet wurde, während er im Römischen und Byzantinischen Reiche trotz der Verfolgungen durch Kaiser wie Diokletian und Justinian

und der Bekämpfung durch Leo den Grofsen sich heimlich noch lange erhielt und in seinen Nachwirkungen auf Paulicianer, Bogomilen und Katharer bis ins 13. Jahrhundert hinein nachweisen läfst.

5. Der Montanismus.

Nicht weniger bedrohlich für den Bestand der jungen Kirche als die gnostischen waren die asketischen Extravaganzen, welche ebenso wie jene als Keime im Urchristentum lagen und zur Entwicklung drängten. Denn für das Christentum ist die ganze Welt mit aller ihrer Schönheit und Ordnung nicht Selbstzweck, sondern etwas, welches wir überwinden müssen, um dadurch unserer wahren und ewigen Bestimmung teilhaft zu werden. Schon Jesus zeigt sich ganz von diesem Geiste erfüllt; viele seiner Forderungen sind, wie früher gezeigt wurde (Phil. d. Bibel, S. 209 fg. 216 fg.), mit einem geordneten Bestande des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft schlechthin unverträglich, verlangen eine Verzichtleistung auf alles in der Welt und zuletzt sogar auf uns selbst: „Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst, und nehme sein Kreuz auf sich, und folge mir“ (Matth. 16,24). In demselben Sinne sagt der Apostel Paulus: „Welche aber Christo angehören, die kreuzigen ihr Fleisch samt den Lüsten und Begierden“ (Gal. 5,24), und das vierte Evangelium legt (18,36) seinem Jesus das grofse Wort in den Mund: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ Aber das Christentum strebte ein Reich von dieser Welt an und mufste es anstreben, wenn es überhaupt in der Welt auf die Dauer Bestand haben und nicht vor lauter Weltflucht sich schliefslich aus der Welt ganz verflüchtigen sollte. Aus diesen Verhältnissen erklärt sich einerseits die starke und weitverbreitete Neigung der ersten Christen zu einem asketischen, weltflüchtigen Leben, andererseits aber auch der starke Widerstand, welchen die Kirche diesen in ihrem eigenen Prinzip liegenden und doch sie mit Auflösung bedrohenden Bestrebungen entgegensetzte, zumal dieselben, ähnlich wie der Gnostizismus, in so phantastischer Einkleidung erschienen, dafs unter dieser auch die Sache selbst leiden, sich Verfolgungen aussetzen und schliefslich verdrängt werden

mufste. Als hervorragendster Typus dieser in schwärmerischer Form auftretenden Askese mag uns der Montanismus dienen.

Um das Jahr 156 p. C. trat in dem schon durch den Kybelekultus zur Schwärmerei disponierten Phrygien zu Ardabau ein gewisser Montanus, bis vor kurzem noch heidnischer Priester, nach seiner Bekehrung zum Christentum auf, berief sich auf seine ihm in ekstatischen Zuständen zuteil gewordenen Visionen, erklärte sich für den von Christo verheifsenen Parakleten und verkündigte, unterstützt von den beiden Prophetinnen Priscilla und Maximilla († 179), das unmittelbare Bevorstehen der so lange von der Kirche vergeblich erwarteten Wiederkunft Christi, das mit ihr anbrechende, in der Apokalypse geweissagte tausendjährige Reich und das Herabkommen des himmlischen Jerusalems, als dessen Stätte Pepuza, ein im westlichen Teile Phrygiens gelegenes Städtchen, auserwählt sei. Die Kirche, so lehrte er, sei nunmehr aus dem Kindesalter des alttestamentlichen Prophetismus und dem Jünglingsalter der Zeit Christi und der Apostel in ihr Mannesalter, aus dem Reiche des Vaters und des Sohnes in das des Geistes getreten, welchem entsprechend er für seine Prophezeiungen eine höhere Stufe gegenüber den Propheten und dem Evangelium beanspruchte. Ohne im übrigen das Dogma der Kirche anzutasten, eiferte er gegen die in ihr eingerissene Verweltlichung, erklärte die zweite Ehe für Ehebruch, verlangte, dafs beim Gottesdienst nicht nur die verheirateten Weiber, sondern, gegen die übliche Praxis, auch die Witwen und Jungfrauen nur verschleiert erscheinen dürften, steigerte die in der Kirche herrschenden Fastenübungen und ermahnte zu geflissentlicher Aufsuchung des Martyriums. Am meisten Anstofs mochte es wohl erregen, dafs er die in der Kirche sich bereits anbahnende Hierarchie nicht anerkannte, Pepuza für den Sitz des Patriarchen und der ihn umgebenden κοινωνοί erklärte und alle Christen, als blofse ψυχικοί, zu seinen Anhängern als den wahren Πνευματικοί zu machen suchte. Seine Aussprüche und die seiner Prophetinnen wurden gesammelt und höher gestellt als die Offenbarungen des Evangeliums. Die von Montanus als unmittelbar bevorstehend geweissagte Wiederkunft

Christi und die geforderte würdige Vorbereitung auf dieselbe durch ein heiliges, asketisches Leben entfesselte in der Kirche eine mächtige Bewegung, rief aber auch den heftigsten Widerspruch hervor, zunächst in Kleinasien, wo schon um 170 p. C. die Montanisten durch mehrere Synoden aus der Kirche ausgeschieden wurden, dann aber auch in Rom, wo namentlich Praxeas gegen dieselben eiferte. Eine starke Stütze erfuhr der Montanismus in Afrika dadurch, dafs Tertullian mit der ganzen Macht seiner Persönlichkeit für denselben eintrat, und noch lange erhielt sich der Montanismus gegenüber der Bekämpfung durch die Apologeten und der Verfolgung von seiten Constantins und anderer Kaiser; noch Augustin fand in Karthago eine kleine Gemeinde von Tertullianisten vor und führte sie in den Schofs der Kirche zurück, und erst gegen 500 p. C. erlosch der Montanismus, während die asketischen Tendenzen, denen er seine eigentliche Kraft verdankte, in weniger phantastischen Formen in der christlichen Kirche, eben weil sie derselben wesentlich sind, auch weiterhin fortdauerten.

6. Die alexandrinische Theologie.

Während im westlichen Teile des Römischen Reiches durch Männer wie Irenaeus und Tertullian um das Jahr 200 p. C. sowohl der Gedanke einer *regula fidei* als auch der einer hierarchischen Organisation mächtig erstarkte, bildete sich gleichzeitig zu Alexandria in Ägypten in einer Schule zur Heranbildung künftiger κατηχηταί (d. h. Lehrer der κατηχούμενοι) unter Lehrern wie Pantaenus, Clemens und Origenes eine Theologie aus, welche sich von beidem, von einem Erstarren sowohl in Dogmatismus als auch in Hierarchie, noch freihielt und auch in der geistigen Auffassung des Christentums jenen abendländischen Autoritäten weit überlegen war. Mit der Gnosis teilen jene alexandrinischen Katechetenlehrer die Anschauung, dafs erst die Gnosis dem Glauben die wahre Vollendung gibt (διὰ ταύτης γὰρ τελειοῦται ἡ πίστις, wie es bei Clemens Strom. 7,10,14 heifst), halten sich aber von den die Gnosis charakterisierenden Phantastereien frei und bilden so durch Aufbau des christlichen Gedankens auf platonisch-

stoischen Anschauungen eine wissenschaftliche Theologie aus, welche von seiten der Kirche zwar nur eine bedingte Zustimmung fand, aber doch durch ihre geistvolle Behandlung des Dogmas auf die Folgezeit von grofsem Einflufs geworden ist.

Von Pantaenus, welcher der Katechetenschule bis 200 p. C. vorstand, hat sich aufser spätern Berichten bei Eusebius und Hieronymus nichts erhalten. Um so ausgiebiger sind wir durch eigene Schriftwerke über seinen Schüler und Nachfolger im Lehramt, den Clemens Alexandrinus, unterrichtet.

T. Flavius Clemens stand der Katechetenschule zwar nur kurze Zeit vor, da er sich den unter Septimius Severus ausbrechenden Verfolgungen 202 p. C. mit Berufung auf Matth. 10,23 durch die Flucht entzog, aber bis zu seinem 216 erfolgten Tode eine bedeutende literarische Wirksamkeit entfaltete. Namentlich ist von seiner Hand ein grofses dreigliederiges Werk vorhanden; der erste Teil, der Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, fordert in begeisterten Worten die Hellenen auf, sich dem Christentum anzuschliefsen, der zweite, der Παιδαγωγός, gibt in drei Büchern eine Anleitung zum christlichen Leben, und der dritte Teil, die Στρωματεῖς (Teppiche, d. h. bunte und doch geordnete Aphorismen), sucht mit Hilfe platonischer und stoischer Anschauungen das christliche Dogma zu vertiefen. Wie bei Philo Judaeus steht im Mittelpunkte seiner Betrachtungen der Λόγος, nur dafs dieser Begriff bei Philo ein Mittelwesen zwischen Gott und Welt bildet, bei Clemens hingegen, in näherm Anschlufs an die Stoa, die ganze Fülle der Gottheit umfafst. Von dem Logos als dem anfanglosen Prinzip (der ἄναρχος ἀρχή) unterscheidet er den Logos als das menschenfreundliche Werkzeug Gottes (das φιλάνθρωπον ὄργανον τοῦ θεοῦ, Protr. 1,77), eine erstgeborene Kraft (πρωτόγονος δύναμις) Gottes, welche die Hellenen durch die Philosophie, die Juden durch das Gesetz als παιδαγωγός auf Christum vorbereitet hat. Dieser letztere war beides, als Gott ἀπαθής, als Mensch ἐμπαθής, er hat nur die Rolle eines Menschen übernommen (hier zeigt Clemens eine Hinneigung zum Doketismus) und das heilbringende Drama der Menschwerdung aufgeführt (τὸ σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνατο, Protr. 10,18), durch welches

auch wir der ἀπάθεια teilhaft werden, in der Clemens mit den Stoikern das *summum bonum* erkennt.

Was Clemens durch seine Schriften angebahnt hatte, die Versöhnung des christlichen Dogmas mit der griechischen, namentlich platonischen und stoischen Philosophie, das gelangte zur Vollendung, soweit eine solche möglich war, in dem Lehrsystem des Origenes, des ersten Begründers einer Theologie als Wissenschaft. Geboren war er 185 p. C. zu Alexandria in Ägypten; sein Vater Leonides fiel 202 der Verfolgung unter Septimius Severus zum Opfer, während der junge Origenes, vorgebildet durch den Unterricht des Clemens wie auch wahrscheinlich des Neuplatonikers Ammonius Sakkas, schon 203 als achtzehnjähriger Jüngling zum Nachfolger des Clemens im Lehramte der Katechetenschule zu Alexandria berufen wurde. Wegen des eisernen Fleifses, mit dem er als Lehrer wie als Schriftsteller wirkte, als ἀδαμάντιος und χαλκέντερος gerühmt, zeichnete er sich nicht weniger aus durch seine strenge asketische Lebensweise, welche er so weit trieb, dafs er auf Grund von Matth. 19,12 εὐνούχισεν ἑαυτόν. Sein Ruhm erregte die Eifersucht des Bischofs Demetrius, auf dessen Betreiben er 231 als Irrlehrer abgesetzt und exkommuniziert wurde. Er begab sich nach Cäsarea in Palästina, wo er als Lehrer wie als Schriftsteller unermüdlich tätig war, bis er, während der decianischen Verfolgung gefangen gesetzt und gefoltert, als achtundsechzigjähriger Greis im Jahre 254 zu Tyrus seinen Leiden erlag. Von seinen exegetischen Arbeiten war am berühmtesten die bis auf Fragmente verlorene Hexapla, in welcher er den hebräischen Text des Alten Testaments in Parallele mit einer griechischen Transskription und den Übersetzungen der Septuaginta des Aquila, Symmachos und Theodotion stellte und mit kritischen Anmerkungen und Scholien versah. Sein systematisches Hauptwerk waren die vier Bücher περὶ ἀρχῶν, welches vollständig nur in der lateinischen, die Häresien abschwächenden Übersetzung des Rufinus *De principiis* erhalten ist. Von besonderm Interesse sind noch die acht Bücher κατὰ Κέλσου, namentlich durch das, was darin aus der verlorenen Schrift dieses mit scharfsinnigen Argumenten das Christentum angreifenden (von Origenes fälschlich

für einen Epikureer gehaltenen) Platonikers uns erhalten ist. — Die Heilige Schrift ist nach Origenes durchaus inspiriert, aber wie der Mensch aus Körper (σῶμα), Seele (ψυχή) und Geist (πνεῦμα) besteht, so haben auch die Bibelworte als Leib einen historischen, als Seele einen moralischen und als Geist einen mystischen Sinn. Wie zum Alten Testament das Neue, so verhält sich zum Neuen Testament die höchste, erst in der Zukunft zu enthüllende Wahrheit. Ganz neuplatonisch ist die Auffassung Gottes als der letzten Einheit, der ἑνάς oder μονάς, welche, wie bei Plotin, über Subjekt und Objekt erhaben (ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, contra Celsum 7,38) ist. Von Ewigkeit her ist der Sohn durch den Vater gezeugt und verhält sich zu ihm (ganz neuplatonisch) wie der Glanz zu dem Lichte; wie das Licht nie ohne Glanz, so ist der Vater nie ohne den Sohn gewesen; wie der Glanz gleichen Wesens ist mit dem Lichte, so der Sohn ὁμοούσιος mit dem Vater, aber doch nicht αὐτόθεος, sondern nur δεύτερος θεός, er steht als Mediator zwischen Gott und den Kreaturen, in gleichem Abstande von Gott wie die Kreaturen von ihm. Die Ewigkeit der Seelen (Engel, Menschen, Dämonen) verbindet Origenes mit ihrem schriftmäfsigen Geschaffensein in der Art, dafs er den Widerspruch durch die Behauptung verhüllt, die Seelen seien von Ewigkeit her durch Gott geschaffen. Er schuf sie alle gleich, moralisch indifferent, verlieh ihnen aber die Freiheit, vermöge deren sie das Gute oder das Böse aus sich selbst erschaffen. Um sie von letzterm zu läutern, schafft Gott aus nichts die Materie und eine Reihe aufeinanderfolgender Welten als Läuterungsorte der gefallenen Seelen, welche auch in der Materie ihre Freiheit behalten, vermöge deren sie sich wieder zu Gott erheben, indem sie durch Teilnahme an seiner Göttlichkeit selbst vergottet werden (μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενοι). Hierbei werden sie durch den in Jesu fleischgewordenen Logos unterstützt, dessen Tod Origenes nach Matth. 20,28 als λύτρον, als das dem Teufel für die Seelen zu zahlende Lösegeld auffafst. Die Hölle behält Origenes bei, aber nur als ein Läuterungsfeuer (πῦρ καθάρσιον). Am Ende aller Dinge findet eine ἀποκατάστασις statt, eine Wiederbringung aller Dinge zu Gott, so dafs Gott sein wird alles in allem. —

So war Origenes bemüht, die Schriftlehren von dem Geschaffensein der Seelen und den jenseitigen Höllenstrafen mit den Forderungen der Vernunft und Menschlichkeit durch die Annahme einer zeitlosen Seelenschöpfung und einer ἀποκατάστασις πάντων in Einklang zu bringen, und verfiel dadurch in zwei Ketzereien, welche die Kirche so engherzig war ihm nie zu verzeihen.

7. Die katholische Kirche.

Zwei innere Gefahren waren es, wie wir gesehen haben, welche das Christentum in den ersten Jahrhunderten seines Bestehens bedrohten, einerseits das Bestreben, in der Ergründung der ewigen Wahrheit über die Grenzen des Erkennbaren hinauszugehen, welches zum Gnostizismus führte, und andererseits das Bewufstsein von dem weltverneinenden Charakter des Christentums, aus welchem unter andern verwandten Erscheinungen namentlich der Montanismus hervorging. Beiden Richtungen, so begreiflich die Motive auch waren, aus denen sie hervorgingen, setzte die Kirche einen energischen Widerstand entgegen vermöge des Selbsterhaltungstriebes, welcher nicht nur Individuen, sondern auch Institutionen innewohnt und bei diesen wie bei jenen in dem *bellum omnium contra omnes*, welches nun einmal allem Erdendasein wesentlich ist, seine relative Berechtigung findet.

Der Gefahr einer Zersplitterung der Lehrmeinungen und dadurch zu befürchtenden innern Auflösung der Kirche begegnete dieselbe durch Aufstellung einer festen, für alle verbindlichen *regula fidei*, welche den Gnostikern gegenüber an der Identität des Weltschöpfers mit dem Welterlöser festhielt, in der schon Matth. 28,19 dem von seinen Jüngern scheidenden Herrn in den Mund gelegten Taufordnung auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes ihren Ausdruck fand, sodann zu dem auf die Apostel zurückgeführten, aber erst gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts nachweisbaren *Symbolum Apostolicum* erweitert wurde und in dem nach und nach festgestellten Kanon der neutestamentlichen Schriften Begründung und Beglaubigung erhielt.

Den nicht weniger die kirchliche Gemeinschaft zersetzenden

asketischen und chiliastischen Neigungen des Montanismus und verwandter Bestrebungen trat die Kirche durch Hinarbeiten auf eine gleichfalls allgemein verbindliche weltliche Organisation entgegen, wie eine solche schon in den durch das Neue Testament beglaubigten Bischöfen, Presbytern und Diakonen den Gemeinden vorgeschrieben worden war. In der weltbeherrschenden Stellung der Stadt Rom, in welcher Paulus und angeblich auch Petrus das Martyrium erlitten hatten, war es begründet, dafs die römische Gemeinde ein schon im Briefe des Clemens Romanus an die Korinther hervortretendes Aufsichtsrecht über alle andern Gemeinden beanspruchte und zugestanden erhielt. Kurz vor dem Episkopat des Viktor (189—198) kam denn auch eine (in ihren ersten Namen wahrscheinlich fingierte) Bischofsliste zum Vorschein, welche die römischen Bischöfe in direkter Abfolge auf Petrus selbst zurückführte.

Unter den Männern, welche das Bestreben der Kirche, durch Ausscheidung separatistischer Einflüsse zu einer katholischen Kirche zu erstarken, am kräftigsten unterstützten, verdienen zwei als Typen besonders hervorgehoben zu werden, Irenaeus in Gallien und Tertullian in Afrika.

Irenaeus stammte aus Kleinasien, war noch ein Schüler des Polykarp gewesen, kam dann später nach Lugdunum in Gallien, wo er zuerst als Presbyter, sodann seit 177 als Bischof wirkte und in dieser Stellung, die er bis zu seinem etwa 202 erfolgten Tode innehatte, sowie in seinen Schriften den Geist der kleinasiatischen Theologie mit ihrer Lehre von der ἀνακεφαλαίωσις oder *recapitulatio* (d. h. dem Ausgang aller Dinge von Gott und der endlichen Rückkehr zu ihm) im Abendlande vertrat. Sein Hauptstreben war dementsprechend, die auf eine Trennung der weltschaffenden und welterlösenden Potenz hinarbeitende Gnosis zu bekämpfen, wie dieses besonders in seinem Hauptwerke, der in fünf Büchern, vollständig nur in lateinischer Übersetzung vorhandenen Schrift *Adversus haereses* (ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, wie der ursprüngliche Titel lautete) hervortrat. — Die Gnosis ist nach ihm eine Tochter der griechischen Philosophie, und er steht dieser daher nicht freundlich gegenüber. Die gnostische Unter-

scheidung des Schöpfers vom Erlöser erscheint ihm als eine Blasphemie; die stufenweise Entwicklung der vom Alten zum Neuen Testament führenden Heilsordnung ist, wie er (an die paulinische Anschauung von dem νόμος als einem παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν anknüpfend) darlegt, in dem göttlichen Erziehungsplane begründet, welcher von Adam durch die Propheten zu Christus als dem zweiten Adam führt. Gottes wahre Wesenheit ist *incomprehensibilis*, sie wird erst *comprehensibilis* durch den Λόγος, welcher mit Gott *semper coexistens* und doch ihm subordiniert ist. Der Λόγος und der von ihm nicht streng unterschiedene Heilige Geist, das *Verbum* und die *Sapientia*, sind die beiden Hände Gottes, mittels deren er die Materie und die Welt erschaffen hat, und durch welche er sich den Menschen offenbart, den Heiden durch die Stimme des Gewissens, den Juden durch Gesetz und Propheten, den Christen durch Christum, welcher als Mensch der Versuchung und dem Tode unterworfen war, als Logos von beidem unberührt blieb. Christus hat das Erlösungswerk *in compendio* vollbracht, indem er die Macht des Teufels brach und die Menschen wieder mit Gott einigte (ἥνωσεν). Dieses Heil wird von den Menschen vermöge der ihnen verliehenen Freiheit des Willens ergriffen. Es gibt keine Präexistenz der Seele und keine Seelenwanderung. Die Welt besteht, entsprechend den sechs Schöpfungstagen, 6000 Jahre, dann folgt, dem siebenten Tage entsprechend, nach Überwindung des im Anschlufs an 2. Thess. 2,4 (vgl. oben, Phil. d. Bibel, S. 246) erscheinenden Antichrists die tausendjährige Herrschaft Christi und nach ihr eine allgemeine *Resurrectio carnis*, das Gericht, ewige Höllenstrafen der Bösen und ewige Seligkeit der Guten mit und in dem Vater, welcher dann nach 1. Kor. 15,28 sein wird alles in allem. — Wie für die innere Einheit der Kirche vermöge der für alle verbindlichen Glaubensregel, so tritt Irenaeus mit Entschiedenheit auch für den Anschlufs aller Gemeinden an die Kirche Roms ein, „denn zu dieser Kirche mufs sich wegen ihrer Ursprünglichkeit *(propter potentiorem principalitatem)* die gesamte Kirche, das heifst die Gesamtheit der Gläubigen von überall her, zusammenscharen, weil in ihr immer von den überall verbreiteten Gemeinden die von den

Aposteln herrührende Tradition aufbewahrt *(conservata)* worden ist" (Adv. haeres. 3,3,1—3).

Einer der eifrigsten Vorkämpfer für die Einheit der Kirche neben und nach Irenaeus, wenn auch nicht wie dieser für den Primat des römischen Episkopats, war Tertullian, welcher durch seine zahlreichen, von feuriger Beredsamkeit getragenen, mit Witz und Sarkasmen gewürzten Schriften in lateinischer Sprache, ungeachtet seines Anschlusses an den Montanismus, von grofsem Einflufs auf die Förderung des Gedankens einer katholischen Kirche geworden ist.

Q. Septimius Florens Tertullianus war geboren etwa 160 p. C. zu Karthago von heidnischen Eltern, ergriff die Laufbahn eines Juristen und Rhetors, wandte sich infolge des Eindruckes, den die Standhaftigkeit der Märtyrer auf ihn machte, mutmafslich um das Jahr 193 dem Christentum zu, welches er seitdem mit Einsetzung seiner ganzen mächtigen Persönlichkeit gegen Gnostiker und andere Häretiker verteidigte, auch dann noch, als ihn seine asketischen Neigungen, wahrscheinlich 202 p. C., bestimmten, für den Montanismus einzutreten und schliefslich mit der Kirche zu zerfallen, ohne dafs er bis zu seinem etwa 220 erfolgten Tode aufhörte, in apologetischen, dogmatischen und ethischen Schriften für den christlichen Glauben zu wirken. Alle weltliche Wissenschaft ist ihm, wie dem Apostel, eine Torheit vor Gott, die griechische Philosophie erklärt er für die Mutter aller Häresien, und seine offen zur Schau getragene Verachtung der alten Philosophen würde nicht ahnen lassen, wie gut er sie kennt und wieviel er ihnen, namentlich den Stoikern, in seinem Materialismus und seiner Logoslehre zu verdanken hat. Aber nicht in ihnen, sondern in der auf göttlicher Offenbarung beruhenden Glaubensregel liegt der Inbegriff aller Wahrheit, und es ist die höchste Weisheit, nichts für wahr zu halten, was ihr widerspricht: *adversus regulam nihil scire omnia scire est* (De praescriptionibus 14). Die dem christlichen Dogma anhängenden Widersinnigkeiten gibt er offen als solche zu, ja, er sieht in ihnen einen Beweis für die Wahrheit der christlichen Lehre: *Natus est dei filius, non pudet, quia pudendum est; et mortuus est dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit, certum*

est, quia impossibile (De carne Christi 5). Aus Äufserungen dieser Art hat man den dem Tertullian zugeschriebenen, bei ihm selbst nicht nachweisbaren, aber seine Anschauungen richtig zusammenfassenden Ausspruch gebildet: *credo quia absurdum est*, ich glaube es, nicht nur obgleich, sondern weil es widersinnig ist. So empörend auch ein solches, aller Vernunft und Wissenschaft hohnsprechendes Wort erscheinen mag, so liegt doch in ihm ein dunkles Vorgefühl davon, dafs die metaphysische Wahrheit zu allem empirischen Wissen in einem durchgängigen, wohlbegründeten Widerspruch steht: Empirisch ist der Mensch der Kausalität unterworfen und daher unfrei, in der Zeit lebend und daher sterblich, metaphysisch hingegen ist es ebenso wahr, dafs wir unserm wahren Wesen nach unsterblich und frei sind; wie beides zusammen bestehen könne, ist schon öfter angedeutet worden und wird im weitern Verlauf noch näher entwickelt werden. Von einer solchen Einsicht ist Tertullian freilich noch weit entfernt; ihm dient der erwähnte Grundsatz nur dazu, ihm über alles Anstöfsige der christlichen Lehre hinwegzuhelfen, das Unmögliche möglich zu machen und seinen Christenglauben mit einem aus der Stoa übernommenen massiven Materialismus und Sensualismus zu verbinden. Alles, was die Sinne uns lehren, ist wahr, denn Gott kann uns nicht betrügen wollen, und alles, was existiert, ist körperlich: *nihil est incorporale, nisi quod non est* (De carne Christi 11; De anima 7), und da Gott und die Seele existieren, so müssen auch sie materiell sein. „Wer kann leugnen, dafs Gott körperlich ist, auch wenn er ein Geist ist? nämlich als Geist ein Körper von besonderer Art in eigentümlicher Gestalt.“ Dieser materielle Gott schafft die Materie und aus ihr die Welt in einem bestimmten Zeitpunkte, in welchem, wie bei Platon, zugleich mit der Welt die Zeit erschaffen wurde, welche vorher noch nicht bestand; es gab eine Zeit, in welcher es noch keine Zeit gab. Um durch ihn die Welt zu schaffen, erzeugt Gott vermöge einer materiellen Emanation seinen Sohn, den Logos, welcher das göttliche Schöpferwort und zugleich die weltordnende Vernunft und die schöpferische Kraft ist. Er verhält sich zum Vater wie die Strahlen *(radii)* zur Sonne, und der Geist verhält sich zum

Sohne wie zu diesen Strahlen ihre die Erde berührenden Spitzen *(apices)*. Der erste Mensch ist nach dem Ebenbild Gottes geschaffen, wobei Christus, der Logos, als Modell diente. Durch Adams Sündenfall ist die Sünde als Erbsünde auf alle Menschen fortgepflanzt worden, doch ist ihnen ein göttlicher Keim geblieben: *anima naturaliter christiana* (De testimonio animae I); die Christenseele ist ein Engel, welcher auf einer gezähmten Bestie reitet. Die Seele ist ein körperliches Wesen, durchzieht den ganzen Körper und hat (wie auch die Jaina's in Indien, Phil. d. Inder, III, 260, lehren) die Gröfse und Gestalt des Körpers, welchen sie beseelt. Sie ist aus der Seele des Vaters bei der Zeugung entstanden, besitzt aber nichtsdestoweniger Unsterblichkeit und Freiheit des Willens, vermöge deren sie unter Mithilfe des als ein materielles Fluidum auf sie wirkenden Heiligen Geistes zur Erlösung gelangt. — Die Freiheit nimmt Tertullian auch für die Wahl der Religion den Verfolgern des Christentums gegenüber in Anspruch; die Religion, meint er, sei eine individuelle Angelegenheit, welche keinen andern etwas angehe: *non alii prodest aut obest alterius religio*, — und das wäre richtig, wenn unsere religiösen Überzeugungen nicht für unser Verhalten zu den Mitmenschen von unmittelbarer und mafsgebender Bedeutung wären.

Weniger wegen seiner wissenschaftlichen Bedeutung, als wegen seines, namentlich in der Schrift: *De catholicae ecclesiae unitate* betätigten energischen Eintretens für die Einheit der katholischen Kirche verdient neben Irenaeus und Tertullian hervorgehoben zu werden Cyprian *(Thascius Caecilius Cyprianus)*, welcher, geboren um 200 zu Karthago und als Rhetor gebildet, 246 zum Christentum übertrat, 248 zum Bischof von Karthago gewählt wurde, in der decianischen Verfolgung um 250 sich der Forderung des Pöbels: *Cyprianum ad leonem!* durch die Flucht entzog und von seinem Asyl aus die Angelegenheiten der Gemeinde leitete, nach Jahresfrist zu seinem Posten zurückkehrte, unter Valerianus 257 verbannt und nach seiner Rückkehr 258 zu Karthago enthauptet wurde. In seinen Schriften ist er wesentlich von Tertullian abhängig, dessen Werke er sich, wie Hieronymus erzählt, täglich mit dem Worte: *Da magistrum!* reichen liefs, unterscheidet sich aber von diesem

seinem Lehrer und Vorbilde durch gröfsere Milde und praktischen Sinn. Inwieweit er den Primat des Römischen Stuhles anerkannte, ist strittig, sicher aber ist, dafs er die Einheit der Kirche unter der Leitung des von Petrus begründeten Episkopats in der oben erwähnten Schrift wie auch in seinen 81 Briefen mit Eifer und Erfolg zu fördern bemüht war; Epist. 43,5: *Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum domini voce fundata.* Diese katholische Kirche ist für ihn nicht nur eine Gemeinschaft der Gläubigen, sondern eine göttliche Heilsanstalt, aufserhalb deren keine Rettung möglich ist; Epist. 73,21: *salus extra ecclesiam non est.*

Der schöne Gedanke einer katholischen, alle Christen vereinigenden Kirche, für welchen Irenaeus, Tertullian, Cyprian und viele andere sich bemühten, konnte nicht ohne schwere Opfer seiner Verwirklichung nähergebracht werden. Wie ein Schiff zwischen links und rechts drohenden Klippen, bald diesen, bald jenen ausweichend, mit Mühe und Gefahr seinen Kurs nimmt, so mufste die Kirche die extremen Richtungen, zu welchen die Konsequenz ihres Grundgedankens hindrängte, vermeiden, indem sie zwischen beiden einen Mittelweg einschlug und was diesem widerstrebte entweder als Häresie ausschied oder, so gut es gehen wollte, mit ihren Grundanschauungen versöhnte, wobei nicht selten Worte und Formeln dienen mufsten, um tiefer liegende Differenzen zu verdecken. So hatte die Kirche zwischen dem Ebionitismus, welcher am Alten Testament, dem mosaischen Gesetz und wohl gar der Beschneidung festhielt und in Christo nur den letzten und höchsten der Propheten sah, und zwischen dem zum Gnostizismus ausartenden Paulinismus, welcher möglichst von der alttestamentlichen Grundlage loszukommen suchte, einen Mittelweg eingeschlagen; und ebenso versuchte sie auf Kosten der Konsequenz die Mitte zu halten zwischen den extravaganten, mit dem weltlichen Bestande der Kirche unvereinbaren asketischen Forderungen des Montanismus und andererseits gewissen aus der Gnosis hervorwachsenden Richtungen antinomistischer und libertinistischer Tendenz, deren Anhänger als Pneumatiker ihre Erhabenheit über das Gesetz

des Judengottes selbst durch zügellose Orgien betätigt haben sollen.

Unter den zahlreichen Streitigkeiten, welche die Gemüter in der damaligen Zeit entzweiten und die Einheit der Kirche gefährdeten, war keine, welche so viel Staub aufwirbelte und so leidenschaftliche Kämpfe entfesselte, wie die Frage nach dem Wesen Christi und seinem Verhältnis zu Gott dem Vater. In dieser Frage, welche über allen Bereich der menschlichen Erfahrung hinausführte und nur durch die als göttliche Offenbarung anerkannten Schriftworte beantwortet werden konnte, welche jedoch einer verschiedenen, durch kein Erfahrungswissen kontrollierbaren Auslegung fähig waren, gingen die Meinungen der Kirchenlehrer weit auseinander. Viele erklärten sich für den streng an der Einheit Gottes (μοναρχία) festhaltenden Monarchianismus. Von diesem Standpunkte aus eröffneten sich jedoch für die Auffassung der Person Christi zwei ganz entgegengesetzte Wege. Entweder man hielt ihn für einen blofsen mit göttlicher Kraft ausgerüsteten Menschen (dynamischer Monarchianismus), wodurch man in die Häresie der Ebioniten verfiel, oder man betrachtete ihn als einen blofsen Modus des einen göttlichen Wesens (modalistischer Monarchianismus), eine Annahme, welche dann wiederum zu der unerträglichen Konsequenz führte, dafs der allmächtige Gott selbst von den Juden gekreuzigt worden sei (Patripassianismus). Auch hier schlug die Kirche einen Mittelweg ein und suchte sich bei der von namhaften Kirchenlehrern wie Irenaeus und Origenes vertretenen Theorie zu beruhigen, dafs der Sohn zwar von Ewigkeit her vom Vater gezeugt, aber doch diesem subordiniert sei (Subordinatianismus).

Brennend wurde diese Frage, als um das Jahr 318 zu Alexandria der Presbyter Arius den alten Subordinatianismus zu der Behauptung zuspitzte, der Logos sei nicht anfanglos, sondern vor der Welt als erste der Kreaturen von Gott geschaffen (ἐκτίσθη, nicht ἐγεννήθη) und dem Vater durchaus wesensungleich (ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας). Ihm trat der Diakonus Athanasius entgegen, indem er lehrte, dafs der Sohn mit dem Vater wesensidentisch, ὁμοούσιος, und von Ewigkeit her vom Vater gezeugt (ἐγεννήθη, nicht ἐκτίσθη)

sei. Beide fanden zahlreiche Anhänger, immer heftiger wogte der Streit, und um ihn beizulegen, legte der Kaiser Constantin im Jahre 325 auf dem Konzil zu Nicaea in Bithynien den versammelten Bischöfen die Frage zur Entscheidung vor. Obgleich eine Majorität widerstrebte, wurde doch unter dem Druck, welchen der anwesende Kaiser auf die Versammlung ausübte, eine Formel gefunden und zum Beschlufs erhoben, nach welcher der Gottheit nur eine Substanz und zugleich drei Personen beigelegt wurden. Die ὁμοουσιότης hatte gesiegt, Arius wurde verbannt und Athanasius 328 zum Bischof von Alexandria erhoben. Aber der Streit sollte noch nicht so bald zur Ruhe kommen, zumal auch Constantin wieder schwankend wurde und seine Nachfolger Constantius († 361) und Valens († 378) einen Mittelweg suchten und die Widerstrebenden, Valens sogar die Semiarianer, verfolgten. Athanasius wurde nicht weniger als viermal verbannt und viermal zurückgerufen, bis er 373 sein wechselvolles Leben beschlofs, ohne den vollen Sieg seiner Lehre zu erleben. Der Occident, unterstützt durch das dem Athanasius ergebene Mönchtum, hielt an dem Beschlufs des Nicaenum fest, während man im Orient sich mehr dem Arianismus zuneigte, der ja im Grunde nur den hier von alters her herrschenden Subordinatianismus auf eine bestimmtere Formel gebracht hatte. Eine Reihe von Vermittlungsversuchen trat hervor. Wenn der strenge Athanasianismus an der ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater und an der vollen Wesensgleichheit aller drei Personen festhielt, behaupteten die Pneumatomachen die Wesensgleichheit des Sohnes, aber nicht des Geistes, die Semiarianer die ewige Zeugung, aber nur die Wesensähnlichkeit, die Homoier die Wesensähnlichkeit ohne ewige Zeugung, während die extremen Arianer, die sogenannten Anomoier, sogar die Wesensähnlichkeit bestritten. Auf zahlreichen Synoden wurde bald die eine, bald die andere Richtung verdammt und über ihre Anhänger die Verbannung verhängt, bis endlich mit Theodosius (379—395) ein strenger Athanasianer auf den Thron gelangte, unter welchem 381 auf der Synode zu Konstantinopel die volle ὁμοουσία, die Wesensgleichheit des Sohnes und des Geistes mit dem Vater (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, *una substantia, tres*

personae), zum festen Kirchengesetze erhoben wurde. Auf derselben Synode wurde der Grund zu neuen Streitigkeiten über die in der Person Christi vereinigten beiden Naturen gelegt, deren weitere Entwicklung der folgenden Periode angehört.

XIII. Die zweite Periode der Patristik:

Vom Konzil zu Nicaea bis auf Karl den Großen (325—800 p. C.).

1. Geschichtlicher Überblick.

Unter Constantin hatte das Christentum im weiten römischen Weltreiche, wenn auch wohl noch nicht die Hälfte seiner Bewohner Christen waren, volle staatliche Anerkennung erlangt. Nicht durch Bedrückung des Heidentums, welche sich schon durch die immer noch grofse Anzahl seiner Anhänger verbot, sondern durch die zahlreichen, unter Constantin und seinen Nachfolgern dem Christentum gewährten Privilegien, Schenkungen, Stiftungen usw. wuchs die Kirche mächtig an, und es waren nicht immer die besten Elemente, welche, durch äufsere Vorteile verleitet, nicht nur die Zahl ihrer Bekenner, sondern auch die des höhern und niedern Klerus bald ins Ungemessene vermehrten.

Die nächste Folge dieser Erscheinung war eine starke Verweltlichung sowohl der Kirche im allgemeinen, als auch der schnell zu Macht und Reichtum gelangten Priesterschaft, und als Reaktion gegen diesen zunehmenden Weltsinn entwickelte sich das schon vom heiligen Antonius in Ägypten (251—356 p. C.) durch Lehre und Beispiel kräftig geförderte Mönchswesen, welches namentlich im Orient infolge der Neigung zu einem beschaulichen Leben grofse Ausbreitung fand, während im Abendlande Athanasius nach seiner Verbannung nach Trier zu demselben anregte und Benedictus von Nursia durch Gründung des Klosters auf dem Monte Cassino (529 p. C.) Vorbild und Regel für hundert ähnliche Anstalten schuf.

Eine weitere Folge der staatlichen Anerkennung des Christentums war eine starke, die Freiheit der Entwicklung hemmende und störende Abhängigkeit von der Staatsregierung, namentlich von dem Kaiser und seinem Hofe. Die aristokratische Presbyterialverfassung der alten Zeit war in ein monarchisches Regiment der Bischöfe übergegangen; unter ihnen beanspruchten die Bischöfe der Provinzialhauptstädte und unter diesen wiederum die seit der Teilung des Reiches in Diözesen über ihnen stehenden Patriarchen zu Konstantinopel, Antiochia, Alexandria und Rom eine dominierende Stellung. Über die Provinzialsynoden erhoben sich die ökumenischen Synoden oder Konzilien, welche auf Anordnung des Kaisers und nicht selten unter seiner persönlichen Leitung stattfanden, wodurch der Kaiser und die Hofkamarilla einen oft unheilvollen Einflufs auf die Entwicklung der kirchlichen Lehre und Verfassung gewannen. So blieb denn der Schatz ewiger Wahrheiten nicht nur in den irdenen Gefäfsen fest eingeschlossen, sondern diese Gefäfse waren fürs erste auch Händen anvertraut, welche zu deren Bewahrung weder ganz würdig noch auch fähig waren, und erst dem germanischen Genius war es vorbehalten, nach Zertrümmerung des morschen Römischen Reiches und nach Wiedergeburt des antiken Geistes in der Renaissance, durch die deutsche Reformation und durch die ihr Werk weiter und zu Ende führende deutsche Philosophie die Segnungen des Christentums auch für diejenigen nutzbar zu machen, welche das kirchliche Dogma mit seinen Härten zu ertragen nicht vermochten.

Bis dahin war freilich noch ein weiter Weg. Zunächst hatten die germanischen Stämme nicht versäumt, das zerfallende Weströmische Reich in Besitz zu nehmen und Italien und Afrika, Spanien und Gallien mit ihren Horden zu überfluten. Der Ausspruch des Maharbal nach der Schlacht bei Cannae (Liv. XXII, 51): *vincere scis, Hannibal, victoria uti nescis*, läfst sich auch auf das römische Weltreich und seine Geschichte anwenden. Hatten die Römer es verstanden, durch Tapferkeit und List alle Völker um das Mittelmeer her zu einem grofsen Reiche zu vereinigen, so fehlte ihnen doch die Fähigkeit, diesem Reiche eine Organisation zu geben, welche gleich sehr

den Bestand nach innen und den Schutz nach aufsen auf die Dauer sichergestellt hätte. Es ist naturgemäfs, dafs mit der Gröfse eines Reiches auch seine Macht zunimmt, und wenn schon Livius klagt, dafs Rom an seiner eigenen Gröfse leide *(ut iam magnitudine laboret sua)*, so erklärt sich dieses paradoxe Wort nur daraus, dafs die organische Gliederung fehlte, welche die Vielheit zur Einheit zusammenzuschliefsen und den einheitlichen Willen der regierenden Macht durch Glieder und Unterglieder bis zu den letzten Verzweigungen des Staatsorganismus zur Geltung zu bringen vermocht hätte. Die seltsame Erscheinung, dafs die spätern römischen Kaiser es für nötig fanden, *Augusti* und *Caesares* zu ihren Mitregenten zu bestellen, beweist genugsam, dafs über der Vielheit der Teile die Einheit des Ganzen anfing verloren zu gehen, und diese Mitregentschaften waren nur das Vorspiel zu dem unheilvollen Schritt, welchen Theodosius, der sogenannte Grofse, tat, als er im Jahre 395 p. C. das Reich unter seine beiden unmündigen Söhne Arcadius und Honorius teilte und so zwei durch Eifersüchtelei und heimliche Begünstigung der Gegner sich gegenseitig schädigende Monarchien schuf, gerade zu der Zeit, wo ein Zusammenhalten gegen die von Norden anstürmenden Barbaren nötiger als je gewesen wäre. Hatte doch eben erst, seit 375, das asiatische Reitervolk der Hunnen die in Südrufsland östlich und westlich vom Dnjepr angesiedelten Ostgoten und Westgoten aus ihren Wohnsitzen aufgestört, wodurch diese veranlafst wurden, von Mösien und Pannonien aus beide Bruderreiche zu bedrängen. Der Westgotenkönig Alarich wendet sich nach einem Raubzuge in Griechenland gegen das Weströmische Reich, wo er nach wiederholten Einfällen 410 Rom erobert und plündert, aber auf seinem weitern Zuge in Süditalien stirbt; seine Westgoten ziehen nach Gallien und Spanien, verdrängen von dort die Vandalen und gründen in Südgallien und Spanien 415 das Westgotenreich, welches in Spanien dreihundert Jahre bis zu seiner Vernichtung durch die Araber im Jahre 711 besteht. Die von ihnen verdrängten Vandalen setzen nach Afrika über, wo sie 429 das bis 534 bestehende Vandalenreich gründen, die Küsten der Mittelmeerländer auf ihren Raubzügen verwüsten und im

Jahre 455 die Stadt Rom vierzehn Tage lang plündern. In Italien folgen auf Valentinian III. seit 455 eine Reihe machtloser, teils von Ostrom, teils von dem Suevenführer Ricimer eingesetzte und abgesetzte Kaiser, bis endlich 476 Odoaker den letzten Kaiser Romulus Augustulus entthront, aber schon 493 von Theoderich dem Grofsen besiegt und getötet wird, welcher das bis 553 in Italien bestehende Ostgotenreich gründet. Inzwischen sind die Franken unter Chlodwig vom Mittel- und Niederrhein her in Gallien vorgedrungen und haben nach den Siegen bei Soissons (486) und am Oberrhein (496) im nördlichen Gallien das Frankenreich gegründet, so dafs um das Jahr 500 sämtliche Hauptländer des Weströmischen Reiches in Händen germanischer Stämme sind, von denen die Ostgoten Italien, die Vandalen Afrika, die Westgoten Spanien und die Franken Gallien beherrschen.

Mit Ausnahme der Franken, welche infolge des Gelübdes des Chlodwig in der Schlacht am Oberrhein den katholischen (athanasianischen) Glauben angenommen hatten, waren alle diese germanischen Stämme ursprünglich Anhänger des Arianismus, welcher sich schon wegen seiner gröfsern Fafslichkeit den einfachen Naturmenschen empfehlen mochte und durch Ulfilas, Bischof der Goten (311—383), unter den Westgoten Verbreitung fand, von denen Ostgoten, Vandalen und Sueven ihn überkommen hatten. Mit Ausnahme der Vandalen, welche ihrem Charakter gemäfs die Athanasianer mit Härte verfolgten, wurde die katholische Lehre von den germanischen, dem Arianismus huldigenden Eroberern nicht weiter bedrückt, nur dafs der konfessionelle Unterschied zur Abgrenzung den germanischen Siegern gegenüber der von ihnen beherrschten Bevölkerung nicht unwillkommen war. Übrigens wurden nach und nach alle diese Stämme für den Katholizismus gewonnen, zu welchem die Burgunder im Jahre 517, die Sueven 550, die Langobarden 587 und die Westgoten 589 übertraten.

Während der politischen Wirren dieser Zeiten wufste der Römische Stuhl durch kluge Benutzung der jedesmaligen Konstellation, ungeachtet mancher vorübergehenden Demütigungen, sein Ansehen namentlich durch die Energie Leos I. (440—461) und Gregors I. (590—604) zu behaupten und zu erweitern. Ein

reicher Besitz von Ländereien in allen Teilen Italiens, das sogenannte *Patrimonium Petri*, und das dem Papste (*papa*, offiziell zuerst seit 502 so genannt) zustehende Recht der niedern Jurisdiktion auf diesen Gebieten machte es Gregor I. möglich, in den Verhandlungen mit den eingedrungenen Langobarden als weltlicher Herrscher aufzutreten.

Inzwischen hatte das Oströmische Reich von der Bedrängung durch die Hunnen seit dem Tode des Attila sich wieder erholt und war unter der aus dem Bauernstande hervorgegangenen Dynastie des Justinus I. (518—527) und seines Neffen Justinian I. (527—565) zu neuem Ansehen gelangt, so dafs man daran denken konnte, die an die Vandalen und Ostgoten verlorenen Provinzen Afrika und Italien dem Oströmischen Reiche zu gewinnen. Den mit Mifstrauen und Undank vergoltenen Bemühungen des Belisar gelang es 534, das Vandalenreich zu vernichten und die Ostgoten in Italien mit Erfolg zu bekämpfen. Ihm folgte nach seiner Abberufung der Eunuch Narses, welcher das Ostgotenheer unter seinen letzten Königen Totila und Teja aufrieb und Italien 553 zu einem byzantinischen Exarchat machte, welches fünfzehn Jahre später durch den Einfall der Langobarden auf Venedig, Ravenna und Calabrien eingeschränkt wurde, während das neuerrichtete und bis nach Süditalien sich erstreckende Reich der Langobarden über zweihundert Jahre bis zu seiner Eroberung durch Karl den Grofsen (774) Italien abermals unter germanische Herrschaft brachte.

Verhängnisvoller für das byzantinische Kaiserreich als die fortgesetzten Bedrohungen durch die Perser im Osten und die Bulgaren und Serben im Norden wurden ihm nach Begründung des Islam die Einfälle der Araber. Dem Kalifen Omar (634—644) gelang es, nach Zerstörung des Perserreiches im folgenden Jahre Jerusalem 638 und Alexandria 642 zu erobern und dadurch die Provinzen Syrien und Ägypten vom Oströmischen Reiche für immer loszureifsen. Weitere Eroberungen der Kalifen hatten zur Folge, dafs nach der Zerstörung Karthagos (697) ganz Afrika dem Byzantinischen Reiche und nach der Schlacht am Wadi Bekka (711) fast das ganze Spanien den Westgoten entrissen und dem grofsen Reiche der Kalifen

einverleibt wurden, welches, vom Indus bis zum Atlantischen Ozean sich erstreckend, die Expansion des Oströmischen, Langobardischen und Fränkischen Reiches nach Süden hin auf Jahrhunderte unmöglich machte und die christliche Welt auf die Länder nördlich vom Mittelmeer einschränkte, während dieselbe nach Norden zu durch eine Kette heidnischer, dem Christentum und der Zivilisation noch nicht erschlossener Völker abgegrenzt wurde. Nach Niederwerfung der Langobarden durch Pipin (754) und durch Karl den Grofsen (774) sind es neben dem absterbenden Byzantinischen Reiche und dem durch die Karolinger in seinem Besitztum gesicherten Kirchenstaate vor allem die unter dem Scepter Karls des Grofsen vereinigten germanischen Stämme, in deren Händen die Aneignung und Fortentwicklung der antiken Kultur und mit ihr des christlichen Gedankens liegt.

2. Die monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten.

Der Gedanke eines Mensch gewordenen Gottes liefs sich als volkstümliche Vorstellung ertragen; sobald man aber versuchte, diesen Gedanken psychologisch zu konstruieren und dadurch wissenschaftlich begreiflich zu machen, mufste sich, je länger je mehr, die völlige Unmöglichkeit herausstellen, die ganze zugrunde liegende Idee eines Gott-Menschen zu verstehen, und diese Unmöglichkeit zum deutlichen Bewufstsein gebracht zu haben, das dürfte wohl das eigentliche positive Ergebnis der monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten gewesen sein, welche jahrhundertelang unter allgemeinster Teilnahme von Kaiser und Hof, Patriarchen und Bischöfen, Priestern, Mönchen und Volk mit Erbitterung geführt wurden und zu zahlreichen Verketzerungen, Verfolgungen und Verbannungen wohlgesinnter und hochgebildeter Männer Anlafs gegeben haben. Wir können uns hier begnügen, diese unfruchtbaren Streitigkeiten in ihren allgemeinsten Umrissen zu verfolgen.

Auch hier mufs man in der Weise des Thukydides die eigentlich tiefere Ursache von dem unmittelbaren äufsern Anlafs unterscheiden. Die Ursache lag in der Grundidee des Christentums vom Gott-Menschen, den äufsern Anlafs bildete

ein Einfall des Bischofs Apollinaris von Laodicea, welcher, ausgehend von der aristotelischen Dreiteilung des Menschen in σῶμα (Leib), ψυχή (Seele) und νοῦς (Geist), die Hypothese aufstellte, dafs bei Christo an Stelle des allen Menschen eigenen νοῦς der göttliche λόγος getreten sei. Diese Auffassung widersprach aber der kirchlichen Lehre, dafs Christus nicht nur wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch gewesen sei; und wie hätte er auch sonst durch seinen Opfertod für die Sünden der Menschen bezahlen, wie hätte er den Menschen ein sittliches Vorbild sein können, wenn er nicht die menschliche Natur voll und ganz angenommen hätte? Die Meinung des Apollinaris stiefs denn auch alsbald auf den lebhaftesten Widerspruch, wurde 377 und 382 zu Rom sowie 378 zu Antiochia als Irrlehre verworfen, und auf der ersten Konstantinopolitaner Synode im Jahre 381 (oben S. 329) wurde ihr als kirchliches Dogma entgegengestellt, dafs Christus wahrer Gott und zugleich doch ein wahrer und vollständiger Mensch gewesen sei. Am schärfsten drückt dies Augustinus aus, wenn von ihm Epist. 137 Christus bezeichnet wird als *in unitate personae copulans utramque naturam.* Christus sollte also zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche, und nichtsdestoweniger nur eine, in sich einheitliche Person besessen haben. Hiermit aber war dem menschlichen Denken ein schweres oder, richtiger gesagt, ein unlösbares Problem aufgegeben worden. Denn wenn wir unter Natur die Gesamtheit der Merkmale verstehen, welche einem Wesen zukommen, so können diese Merkmale entweder als ohne Widerspruch mit einander vereinbar gedacht werden, und dann bilden sie zusammen nicht zwei Naturen, sondern eine, oder diese Merkmale sind als göttlich und menschlich, leidlos und leidend, unsterblich und sterblich, einander kontradiktorisch entgegengesetzt, und dann können sie, nach dem Satze des Widerspruches, nicht in einer Person, d. h. in einem Individuum zusammen bestehen; denn, wie schon Aristoteles (Metaphysik IV, 3, p. 1005b 19) sagt: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό, „es ist unmöglich, dafs einem und demselben in derselben Hinsicht eines und dasselbe zukomme und zugleich nicht zukomme“. Legte

man bei Christo den Nachdruck auf die untrennbare Einheit der Person, so liefs sich die Zweiheit der Naturen nicht aufrechthalten; betonte man hingegen die Zweiheit der Naturen, so lief die Einheit der Person Gefahr, in eine göttliche und eine menschliche Person auseinandergerissen zu werden. Auf Grund dieses Dilemmas entwickelten sich zwei Schulen, welche sich unter einander auf das heftigste befehdeten, die alexandrinische, vertreten namentlich durch die drei grofsen Kappadokier, Basilius den Grofsen, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, welche in mystischer, mehr das Gefühl als den Verstand befriedigender Weise das Göttliche und Menschliche in Christo (etwa wie in einer glühenden Eisenkugel das Eisen und die Glut) in inniger Durchdringung anschauten, wobei aber die Zweiheit der Naturen nicht bestehen konnte, — und in eine antiochenische, deren bedeutendster Vertreter Theodoros von Mopsuestia (Μόψου ἑστία) in Cilicien war, welche in verstandesmäfsiger Form die Zweiheit der Naturen auseinanderhielt, die rein menschliche Entwicklung Jesu mit Vorliebe verfolgte, diese aber mit seiner göttlichen Natur als Einheit zusammenzudenken nicht mehr vermochte.

Bald bemächtigte sich das hierarchische Interesse dieses Zwiespalts und suchte ihn für sich auszunutzen. Den ersten Schlag führte Theophilus, der herrschsüchtige Patriarch von Alexandria, indem er den als Kanzelredner berühmten, aber wegen seiner Sittenstrenge beim Klerus wie bei der Kaiserin Eudoxia, Gemahlin des Arkadius, unbeliebten Patriarchen von Konstantinopel, Johannes Chrysostomus, der Ketzerei beschuldigte. Auf der bei Chalkedon *ad quercum* 403 abgehaltenen Synode wurde Chrysostomus abgesetzt und verbannt, sehr bald freilich, um die Entrüstung des Volkes über diese Behandlung des gefeierten Kanzelredners zu beschwichtigen, zurückberufen; als er jedoch sich unbeugsam zeigte, wurde er Pfingsten 404 durch eine neue Synode abgesetzt und nach Armenien verbannt, wo er 407 starb.

In eine neue und heftigere Phase trat der Konflikt zwischen der alexandrinischen und antiochenischen Schule, nachdem 412 der streitsüchtige Cyrill den Patriarchenstuhl von Alexandria bestiegen hatte, und Nestorius, ein Antiochener und Schüler

des Theodoros von Mopsuestia seit 428 als Patriarch von Konstantinopel sich gegen die dem Volke teure Bezeichnung der Maria als θεοτόκος (*deipara*, Gottesgebärerin) erklärt hatte, da Maria nur den Menschen Jesus, nicht aber den in ihm wohnenden und von Ewigkeit vom Vater gezeugten λόγος habe gebären können. Beide Kirchenfürsten, Cyrill und Nestorius, überschütteten sich mit Anathematismen. Eine Synode wurde 431 zu Ephesus anberaumt, wo Cyrillus in überstürztem Verfahren die Verurteilung des Nestorius durchsetzte, welcher zwei Jahre darauf von dem schwachen Theodosius II., um eine Union beider Parteien herbeizuführen, fallen gelassen und in die thebaische Wüste verbannt wurde, wo er 440 einsam und verlassen starb. Noch heftiger entbrannte der Streit, nachdem 444 Dioskuros dem Cyrill als Patriarch von Alexandria gefolgt war, und sein Schützling, ein gewisser Eutyches, Abt in Konstantinopel, die göttliche Natur Christi so stark betonte, dafs er der längst verurteilten Ketzerei des Christo nur einen Scheinleib zugestehenden Doketismus sich in bedenklicher Weise annäherte. Eutyches wurde von Flavian, Patriarchen von Konstantinopel, abgesetzt, beide appellierten an Leo den Grofsen zu Rom, der in seiner Epistola ad Flavianum sich für dessen Zweinaturenlehre erklärte, während der Kaiser Theodosius, um den Streit zu schlichten, 449 eine abermalige Synode nach Ephesus berief. Sie wird die Räubersynode (σύνοδος ληστρική, *latrocinium Ephesinum*) genannt, weil auf ihr Dioskuros, gefolgt von einem Aufgebot bewaffneter Soldaten, rabiater Mönche und fanatischer Pöbelhaufen, unter Mifshandlung der Gegner die Wiedereinsetzung des Eutyches und die Exkommunikation der Antiochener mit Einschlufs des auf ihre Seite getretenen Leo von Rom durchsetzte.

Im folgenden Jahre starb der solchen Schwierigkeiten nicht gewachsene Kaiser Theodosius II.; seine energische Schwester Pulcheria bestieg mit ihrem Gatten Marcianus den byzantinischen Kaiserthron, und beide beraumten 451 ein ökumenisches Konzil zu Chalkedon an, auf welchem die alexandrinische Auffassung von der einheitlichen Natur Christi als monophysitische Ketzerei verworfen, Dioskuros nebst Eutyches abgesetzt und eine vom römischen Patriarchen Leo I. in seiner

Epistola ad Flavianum entworfene Formel zum Dogma erhoben wurde. Der wesentlichste Inhalt derselben lautet: *salva proprietate utriusque naturae et in unam coëunte personam impassibilis deus non dedignatus est homo esse passibilis et immortalis mortis legibus subiacere; qui enim verus est deus, idem verus est homo, agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est; propter hanc unitatem personae in utraque natura intelligendam, et filius hominis legitur descendisse de coelo et rursus filius dei crucifixus dicitur ac sepultus.* „Indem die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen bestehen bleibt, aber in einer Person sich verbindet, hat der vom Leiden freie Gott es nicht verschmäht, ein dem Leiden unterworfener Mensch zu werden und als Unsterblicher den Gesetzen des Todes zu unterliegen; er ist ein wahrer Gott und eben derselbe ist ein wahrer Mensch; jede dieser beiden Formen bewirkt in Gemeinschaft mit der andern das, was ihrer Natur entspricht; vermöge dieser Einheit der Person, welche zu begreifen ist als in beiden Naturen bestehend, ist nach der Schrift einerseits des Menschen Sohn vom Himmel herabgestiegen, und andererseits der Sohn Gottes gekreuzigt und begraben worden.“ Die in dieser Formel behauptete unzertrennliche Einheit der Person und dabei fortwährend in jedem Akte des Lebens sich betätigende Zweiheit der Naturen liefs sich wohl mit Worten sagen, nicht aber in Begriffen denken oder irgendwie verstehen. Es ist daher begreiflich, dafs keine der beiden Parteien mit ihr sich zufrieden gab; die Monophysiten in Syrien und Ägypten sagten sich von der Kirche los und spalteten sich in der Folge in zahlreiche Sekten, während andererseits die persische Kirche ihren eigenen durch Nestorius vorgezeichneten Weg ging. Es kam sogar zu einer vorübergehenden Spaltung zwischen der römischen und griechischen Kirche (484—519), sowie unter Justinian 543 zu einer Verurteilung der dem ganzen Streite zugrunde liegenden Doktrin des Origenes (oben S. 320), ohne dafs die innern Wirren gehoben wurden, während die Bedrohung des zerrütteten Reiches durch äufsere Feinde nah und immer näher rückte. In dieser Not unternahm der Kaiser Heraklius (610—641) einen letzten Versuch, die im Orient zahlreichen Monophysiten zu gewinnen,

wodurch aber nur als Nachspiel der monophysitischen Streitigkeiten der monotheletische Streit heraufbeschworen wurde. Heraklius hatte die Patriarchen von Konstantinopel und Alexandria für die Anschauung gewonnen, dafs in Christo nur ein gottmenschlicher Wille bestanden habe, und auch der römische Papst Honorius hatte seine Zustimmung dazu gegeben. Indessen stellten weitere Verhandlungen und Vermittlungsversuche immer klarer heraus, dafs dieser Monotheletismus doch nur ein verschleierter Monophysitismus sei, und dafs das Dogma von den zwei Naturen notwendig auch die Annahme von zwei Willen in Christo erfordert, und so wurde, nachdem schon die Hauptsitze des Monophysitismus, Syrien und Ägypten, 638 und 642 unwiederbringlich an die Araber verloren gegangen waren, 680 auf der Synode von Konstantinopel auf Grund eines Sendschreibens des Papstes Agatho, nach welchem in Christo δύο φυσικὰ θελήματα ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως οὐχ ὑπεναντία ἀλλὰ ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ, „zwei natürliche Willen untrennbar, unwandelbar, unteilbar und unvermischbar, jedoch nicht einander widerstreitend, sondern so, dafs der menschliche Wille dem göttlichen folgsam und untertan gewesen sei“, bestanden hätten. Bei dieser Formel beruhigte man sich, die Anhänger des Monotheletismus, unter ihnen auch der Papst Honorius, wurden als Irrlehrer verdammt, und dieses Verdammungsurteil seines Vorgängers auf dem Römischen Stuhle wurde von dem Papste Leo II. ausdrücklich bestätigt.

3. Der Prädestinationsstreit: Augustinus.

Während in den monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten die Kirche, namentlich die orientalische, ihre Kräfte in der Diskussion unfruchtbarer, durch keine Erfahrung erweisbarer und freilich auch durch keine Erfahrung widerlegbarer Lehrmeinungen verbrauchte, entspann sich in dem mehr auf praktische Fragen gerichteten Abendlande ein Kampf, dessen Bedeutung weit über das Zeitalter und die Formen, welche er in demselben annahm, hinausreichte, indem er ein Problem behandelte, welches auch heute noch das Nachdenken

des Menschen beschäftigt und in alle Zukunft beschäftigen wird, die Frage nach der Unfreiheit oder Freiheit des menschlichen Willens.

Es gibt ein Naturgesetz, welches alles Endliche ohne Ausnahme beherrscht, das Gesetz der Kausalität. Dieses Gesetz besagt, dafs jede Veränderung in der Natur eine Wirkung ist und nur erfolgen kann, aber unausbleiblich erfolgen mufs, nachdem ihr gewisse andere Veränderungen, welche wir darum als die Ursache jener Wirkung bezeichnen, vorangegangen sind. Auch jede Handlung des Menschen ist eine Wirkung und folgt, wie alles in der Natur, mit Notwendigkeit aus ihrer Ursache, welche in diesem Falle aus zwei Komponenten besteht, einerseits den von aufsen an uns herantretenden Motiven und andererseits den durch sie zur Aktion veranlafsten innern Charaktereigenschaften, von deren Beschaffenheit es abhängt, welches der verschiedenen Motive in einem gegebenen Falle das stärkste ist; nach diesem erfolgt die Handlung, wie jedes andere Naturereignis, mit unabwendbarer Notwendigkeit, da Charakter und Motive als Ursache der jedesmaligen Handlung als Wirkung der Zeit nach vorhergehen, somit im Augenblicke des Handelns schon der Vergangenheit angehören und daher nicht mehr in unserer Hand sind. Je klarer unser Verstand diese Verhältnisse zergliedert, um so mehr überzeugen wir uns, dafs jede unserer Handlungen aus ihren schon der Vergangenheit angehörigen und daher unabänderlich feststehenden Ursachen mit Notwendigkeit erfolgt. (Thesis des Determinismus.)

Mit dieser Erkenntnis des Verstandes steht in Widerspruch ein in den letzten Tiefen unserer Natur wurzelndes Gefühl, welches jede unserer Handlungen begleitet und in uns das Bewufstsein lebendig erhält, dafs wir nicht nur anders handeln können als wir handeln, sondern auch anders wollen können als wir wollen, ja sogar, so wunderlich es klingt, dafs wir in jedem Augenblick unseres Lebens anders sein können als wir sind. Was wir sind, ist durch den empirischen, in der ganzen Körperbeschaffenheit zum Ausdruck kommenden Charakter fest bestimmt, und jenes Gefühl, dafs wir auch anders sein können als wir sind, bedeutet nichts Geringeres

als die in jedem Augenblick und bei jeder Handlung unseres Lebens bestehende Möglichkeit, uns von unserer ganzen empirischen Existenz und ihren Gesetzen loszusagen und auf unsere ansichseiende, ewige, kausalitätlose, göttliche Natur zurückzuziehen, worin eben jede moralische, das eigene Selbst verleugnende Handlung besteht.

Diese Antinomie zwischen Unfreiheit und Freiheit des Willens, dieses schwerste aller dem Menschengeiste aufgegebenen Probleme, war der christlichen Kirche schon durch die bei Jesus und Paulus hervortretenden Gedanken auferlegt worden. Jesus erklärt in seiner drastischen Weise, dafs die Früchte nicht anders sein können als der Baum, und verlangt dennoch, dafs die Früchte anders sein sollen als sie sind. Bei Paulus verquickt sich diese Antinomie mit dem aus dem Alten Testament überkommenen Theismus; Röm. 9,16: „So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen“; Phil. 2,13: „Denn Gott ist es, der in euch wirket beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen“; vgl. Evang. Johannis 15,5: „Ohne mich könnt ihr nichts tun.“ — Dem alle andern Väter der Kirche an umfassender Bildung, Klarheit des Geistes und Konsequenz des Denkens überragenden Aurelius Augustinus war die schwere Aufgabe zugefallen, diese schon im Urchristentum liegenden Keime weiterzuentwickeln.

Aurelius Augustinus wurde geboren am 13. November 354 zu Thagaste in Numidien als Sohn eines heidnischen Vaters, des Decurio (Senator) Patricius und einer christlichen Mutter Monica, welche bis zu ihrem Tode (387) in unermüdlicher Sorge die geistige Entwicklung des Sohnes verfolgte, ohne dafs es ihr zunächst gelungen wäre, ihn für das Christentum zu gewinnen. Die biblischen Erzählungen waren ihm damals noch Ammenmärchen, und seine kräftig entwickelte Natur suchte ihre Befriedigung in einem Leben des Genusses. Was der Mutter nicht gelungen war, das bewirkte der *Hortensius* des Cicero; sein Studium weckte in dem Jüngling das Verlangen, die Wahrheit über das Wesen der Dinge zu ergründen, und er glaubte diese in dem Dualismus der Manichäer zu finden; ihrer Sekte gehörte er zehn Jahre

(373—382) als *auditor* an, während er zugleich in Karthago als Lehrer der Rhetorik wirkte. Allmählich an ihnen irre werdend, begab er sich 383 nach Rom und bekleidete seit 384 eine Stelle als Lehrer der Beredsamkeit in Mailand, wobei er vergeblich Befriedigung in dem Skeptizismus der Akademiker suchte. Aus diesem rettete ihn das Studium der neuplatonischen Philosophie, welche späterhin auf die Gestaltung seiner christlichen Anschauungen nicht ohne Einflufs geblieben ist. Die Predigten des Ambrosius, welche er um ihrer Form willen besuchte, regten ihn an, die Bibel zu studieren und die von den Manichäern am Alten Testament geübte Kritik durch allegorische Erklärung desselben zu überwinden. Ein Wort aus dem Römerbriefe (13,13—14) und der Eindruck des Mönchslebens veranlafsten ihn, sich von den Sinnengenüssen loszusagen, sein Amt aufzugeben, sich auf das Landgut Cassiciacum seines Freundes Verecundus zurückzuziehen und dort in stiller Beschaulichkeit und in Gesprächen mit teilnehmenden Freunden die ihn bewegenden Gegensätze der neuplatonischen und christlichen Anschauungen zum Ausgleich kommen zu lassen. Er empfing 387 durch Ambrosius die Taufe, kehrte im folgenden Jahre, nach dem Tode der Mutter, in die Heimat zurück und setzte in Thagaste sein kontemplatives Leben fort, bis er gegen seinen Wunsch 391 zum Presbyter und 396 zum Bischof von Hippo Regius ernannt wurde. In dieser bescheidenen Lebensstellung blieb er bis zu seinem am 28. August 430 während der Belagerung der Stadt durch die Vandalen erfolgten Tode, gewann aber durch seine ausgebreitete, mit allen Zeitströmungen sich befassende schriftstellerische Tätigkeit einen dominierenden Einflufs auf sein Zeitalter und weit über dasselbe hinaus.

In zahlreichen Schriften, deren Einflufs sich nicht nur auf die Scholastiker und Mystiker des Mittelalters, sondern auch auf die Periode des Humanismus und der Reformation, ja in gewissem Sinne bis auf die Gegenwart hin erstreckt, bekämpfte er seit 388 die Manichäer, seit 393 die Donatisten, seit 412 die Pelagianer, während er aufser zahlreichen Predigten und Briefen seine persönlichen Lebenserfahrungen in den Confessiones, sowie den in seinen letzten Lebensjahren

geschriebenen Retractationes, und seine Weltanschauung namentlich in den grofsen Werken De Trinitate und De Civitate Dei niederlegte. Die vielgelesenen Confessiones in 13 Büchern behandeln in Form eines Gebetes an Gott das Leben Augustins mit allen seinen Jugendverirrungen und gnädigen Wendungen bis zur Taufe (387) hin. Zu Eingang finden sich die berühmten Worte, welche die Grundstimmung des Ganzen aussprechen: „*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*" In den Retractationes unterwirft er seine bis 427 veröffentlichten Schriften einer kritischen Musterung und teilweise einer Berichtigung.

Wiederholt berührt Augustin in seinen Schriften die Frage nach der Realität der Aufsenwelt, welche seit Descartes das Grundproblem der ganzen neuern Philosophie geworden ist. Schon Augustin erklärt die Überzeugung, dafs die uns umgebende Welt real sei, für einen blofsen notwendigen Glauben, und findet, wie 400 Jahre nach ihm Çankara in Indien und 1200 Jahre nach ihm Descartes, den letzten Grund aller Gewifsheit in der Tatsache des eigenen Denkens; De trinitate XIV, 7: *nihil enim tam novit mens quam id quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est quam ipsa sibi;* De vera religione 73: *omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet.** Aus dieser Gewifsheit des eigenen Geistes glaubt Augustin die Gewifsheit Gottes als des letzten Grundes aller Wahrheit schöpfen zu können. Gott ist ihm wie den Neuplatonikern das Wesen ohne alle Bestimmungen, das *ens simplicissimum*, raumlos und zeitlos und doch *sine loco ubique, sine tempore sempiternus.* In der Trinitätslehre lehnt sich Augustin an die drei ersten Prinzipien der Neuplatoniker, ἕν, νοῦς, ψυχή, an, bestimmt Gottes Wesen als Sein, Erkennen und Leben oder, wie er auch sagt, Liebe, und wird dadurch ein Vorläufer der gleichfalls auf neuplatonischen

* Vgl. Çankara, ad Brahmasûtram p. 620,6 (mein „System des Vedânta" S. 137): „denn in Abrede stellen können wir eine Sache, die (von aufsen) an uns herankommt, nicht aber, die unser eigenes Wesen ist. Denn wer es in Abrede stellt, eben dessen eigenes Wesen ist es." — Descartes, Meditationes II: *nam quod ego sim, qui dubitem, qui intelligam, qui velim, tam manifestum est, ut nihil occurrat, per quod evidentius explicetur.*

Anschauungen beruhenden Trinitätslehren des Scotus Erigena, Abaelard, Meister Eckhart und Jakob Böhme. — Die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Welt schildern die 22 Bücher *De civitate Dei.* In den ersten fünf Büchern tritt er dem Vorwurf entgegen, als habe das Christentum den Verfall des antiken Staates verschuldet; Ilium sei gefallen, und so werde auch Rom fallen, weil sein Reich auf Selbstsucht gegründet und daher in Sittenlosigkeit entartet sei; die Verwerflichkeit der heidnischen Kulte und die Unzulänglichkeit der antiken Philosophie werden in den folgenden fünf Büchern behandelt, während die letzten zwölf der *Civitas terrena* eines Assur-Babel und Rom die durch Israel und die christliche Kirche verwirklichte *Civitas Dei* gegenüberstellen.

Am wichtigsten und folgenreichsten ist das Eingreifen Augustins in die Prädestinationsstreitigkeiten geworden. Anlafs dazu bot das Auftreten des britischen Mönches Pelagius, bei welchem die Schärfe des Denkens weniger entwickelt war als das sittliche Gefühl, und der auf Grund des letztern behauptete, der Fall Adams sei nur ein individueller, nicht ein solcher der ganzen Menschheit gewesen; noch jetzt werde der Mensch ohne Sünde und frei geboren und könne auf Grund seines *liberum arbitrium* seine Seligkeit selbst erwirken, wobei er durch die göttliche Gnade, sowie durch Vorbild und Lehre Christi nur eine bei der allgemeinen Verderbtheit der Menschen willkommene Unterstützung finde. Mit diesen Ideen kam er 409 nach Rom, gewann dort für sich den Caelestius und ging mit ihm 411 nach Karthago, von wo Pelagius sich nach Palästina begab und dort unter den synergistisch gestimmten Origenisten Duldung fand, während Caelestius sich in Afrika um das Amt eines Presbyters bewarb, aber als Irrlehrer verklagt und auf einer Synode zu Karthago 412 exkommuniziert wurde. Nun griff Augustin in den Streit ein und bekämpfte unermüdlich bis zu seinem Tode hin (430) den Pelagius und Caelestius, welche beide 431 auf dem Konzil zu Ephesus zusammen mit Nestorius als Irrlehrer verdammt wurden. Die Theorie, welche Augustinus dem Pelagius entgegenstellte, ist im wesentlichen folgende.

Der erste Mensch, Adam, war nach dem Ebenbilde Gottes

erschaffen und hatte von diesem das *liberum arbitrium*, die Freiheit des Willens und damit die Möglichkeit erhalten, dem göttlichen Willen zu folgen und dadurch Unsterblichkeit zu erlangen:

poterat non peccare et non mori.

Vom Satan verführt, fiel Adam und mit ihm die ganze Menschheit, denn er war die ganze Menschheit, welche er als *natura seminalis* in sich befafste. Wir alle als Nachkommen Adams haben seine Sünde als Erbsünde *(peccatum originale)* überkommen und mit ihr den Tod, welcher nach dem Worte des Apostels der Sünde Sold ist (Röm. 6,23). Die ganze Menschheit ist eine einzige *massa perditionis*; die Freiheit des Willens ist verloren gegangen; den Zustand des Menschen bezeichnet die Formel:

non potest non peccare et non mori.

Gott ist gerecht, und nach seiner Gerechtigkeit müfsten alle Menschen der ewigen Verdammnis verfallen; er ist aber auch barmherzig, und um seine Barmherzigkeit zu bekunden, will er einen Teil der Menschen retten. Vermöge eines *decretum absolutum*, welches seinen Grund nur in dem weisen und geheimnisvollen Wohlgefallen Gottes hat, teilt er die Menschen ein in Verworfene *(reprobati)* und Auserwählte *(electi)*. Nur an letztere wendet sich die göttliche Gnade; sie ist unwiderstehlich *(irresistibilis)* und unverlierbar *(inamissibilis)*: sie bewirkt nach Phil. 2,13 beides, sowohl das Wollen als auch das Vollbringen; in ersterer Hinsicht ist sie *gratia praeveniens* oder *operans*, in letzterer die *gratia subsequens* oder *cooperans*: in ersterer Hinsicht bewirkt sie den Glauben und als seine Folge den Willen zum Guten, in letzterer stärkt und erhält sie ihn durch Einflöfsung *(infusio)* neuer Willenskräfte: *ut velimus operatur incipiens, volentibus cooperatur perficiens.* Auch das Beharren im Guten ist ein Gnadengeschenk, das *donum perseverantiae*. So gelangt der Erwählte endlich zur völligen Befreiung von der *concupiscentia* und damit zu einem Zustande, in welchem es von ihm heifsen wird:

non poterit peccare et mori.

Dieser Zustand wird aber erst jenseits des Grabes erreicht.

Die von Augustin aufgestellte Lehre der Prädestination, nach welcher Gott „nach dem weisen und geheimen Wohlgefallen seines Willens“, mit andern Worten, aus reiner Willkür einen Teil der Menschen rettet und die übrigen der ewigen Verdammnis überliefert, war zu grauenhaft, als dafs sie, trotz ihrer eisernen Konsequenz, auf allgemeinere Zustimmung hätte rechnen können. Nur wo der kalte Verstand die Forderungen des religiösen Gefühls völlig unterdrückte, konnte man sich bei einer Theorie beruhigen, welche die einen zur Verzweiflung an ihrem Seelenheil brachte, während sie die andern zu sittlicher Sorglosigkeit verleitete. Es ist daher sehr begreiflich, dafs man zwischen Augustinus, der alles von der Gnade, und Pelagius, der alles von dem freien Willen des Menschen abhängig machte, einen Mittelweg einzuschlagen suchte. Einen solchen betrat Johannés Cassianus, Begründer und Vorsteher eines Klosters zu Massilia, dessen Anhänger, damals Massilienser, in spätern Jahrhunderten Semipelagianer genannt, der Theorie huldigten, dafs das Heil von einem Zusammenwirken der göttlichen Gnade und des menschlichen Willens zu erwarten sei, wobei bald das eine, bald das andere Moment den ersten Anstofs zur Bekehrung geben und bei deren Durchführung überwiegen sollte. Nach langwierigen Verhandlungen und Streitigkeiten kam man endlich 529 auf der Synode zu Arausio (Orange) zu einem im folgenden Jahre von dem Papste Bonifacius II. sanktionierten Beschlusse, nach welchem die augustinischen Lehren von der Erbsünde, gänzlichen Verdienstlosigkeit des Menschen und der unbedingten Notwendigkeit der Gnade anerkannt, aber die Prädestination verworfen und an ihre Stelle eine blofse Präscienz, ein Vorherwissen Gottes, wie der Mensch sich entscheiden werde, gesetzt wurden, wobei man sich vorläufig beruhigte.

Die Frage nach der Prädestination oder, ohne Mythologie gesprochen, die Frage nach der Unfreiheit oder Freiheit des menschlichen Willens war ein Problem, welches für das augustinische Zeitalter und seine Denkungsart noch nicht lösbar war. Allerdings wäre eine Lösung zu finden gewesen in der Lehre des Veda, nach welcher der Gott, welcher allein

in uns das Wollen und Vollbringen des Guten wirkt (Kâṭhaka Upanishad 2,23: „Nur wen er wählt, von dem wird er ergriffen“), nicht eine uns fremd gegenüberstehende Persönlichkeit, sondern unser eigenes metaphysisches Selbst, unser *Âtman* ist, welcher als solcher den Gesetzen der empirischen Realität, indisch gesprochen, den Gesetzen der *Mâyâ*, d. h. des Raumes, der Zeit und der Kausalität *(deça-kâla-nimitta)* nicht unterliegt. Aber diese Lehre lag in jener Zeit für das Abendland in unerreichbarer Ferne, und wäre sie erreichbar gewesen, so würde sie dem vom semitischen Realismus umklammerten Christentum nicht verständlich gewesen sein, wiewohl der Apostel Paulus, wenn er den natürlichen und den geistigen Menschen unterscheidet und den letztern mit dem Herrn vom Himmel identifiziert (1. Kor. 15,47), nicht fern von dieser Erkenntnis ist. Näher kommt ihr noch Platon, welcher die ewigen, ehernen, grofsen Gesetze, nach welchen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden müssen, auf das Gebiet des γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν, „des Entstehenden und Vergehenden, in Wahrheit aber niemals Seienden“, einschränkt, wie er denn auch den Menschen vor der Geburt frei dasjenige Leben erwählen läfst, welchem er nach der Geburt mit Notwendigkeit verbunden bleibt: ἕκαστος αἱρείτω βίον, ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης, ... αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος (De Rep. X, 15, p. 617 E). Eine volle Lösung der Schwierigkeit kann diese platonische, auch in neuerer Zeit als Prädeterminismus wieder erneuerte Lehre nicht gewähren. Sie liegt allein in Kants grofser Lehre, dafs wir als Erscheinung der Kausalität und mit ihr der Notwendigkeit unterworfen, als Ding an sich aber von beiden frei sind; nicht als wenn wir, wie Platon meinte, nur vor unserer Geburt Ding an sich und frei, nach der Geburt aber blofse Erscheinung und somit unfrei wären, sondern, so gewifs wir allezeit und in jedem Augenblick unseres Lebens sowohl Erscheinung als auch Ding an sich sind, so gewifs bestehen in jeder einzelnen Handlung einerseits die empirische Unfreiheit und andererseits die metaphysische Freiheit neben einander, und die letztere bedeutet nichts anderes als die in jedem Augenblicke des Lebens offenstehende Möglichkeit, uns bei jeder einzelnen Handlung aus dem ganzen Netze der Kausalität und des

Egoismus loszulösen und auf unsere ansichseiende, freie, göttliche Natur zurückzuziehen, worin eben das moralische, unser ganzes empirisches Ich verleugnende Handeln besteht. Freilich müssen sich auch die moralischen Handlungen dem allgemeinen Schema der Kausalität einordnen, welches verlangt, dafs jede Handlung mit Notwendigkeit aus ihren Ursachen erfolgen mufs, nämlich subjektiverseits aus dem Charakter, welcher allemal Egoismus ist, und objektiverseits aus den Motiven, welche allemal in Gefühlen der Lust und Unlust bestehen. Aber deutlich zeigt sich, wie bei den moralischen Handlungen dieses Schema mit einem ganz andern Inhalt erfüllt ist, sofern es in ihnen nicht mehr der individuelle, sondern ein über alles Lebende, alles was Lust und Schmerz empfindet, sich erweiternder Egoismus ist, welchem dementsprechend nicht mehr das eigene Leiden, sondern das Leiden aller Kreaturen als Mitleid die Motive des Handelns liefert.

4. Eindringen neuplatonischer Gedanken in das Christentum: Dionysius Areopagita.

Auch nachdem durch den unglücklichen Tod des edlen Kaisers Julianus im Jahre 363 p. C. (Phil. d. Griechen, oben II, 1, S. 508 fg.) die letzte Hoffnung auf Wiederherstellung der Religion der Väter im griechisch-römischen Weltreiche geschwunden war, übte doch nach wie vor die hellenische Kultur eine mächtige Anziehungskraft namentlich auf diejenigen Kreise der Bevölkerung, welche durch einen gewissen Grad von Bildung und mit ihr gesteigerten geistigen Bedürfnissen in dem Christentum mit seiner barbarischen Sprache und Form auch bei aller Hochachtung vor der ihm innewohnenden sittlichen Kraft doch keine volle Befriedigung finden konnten. Besonders war es die griechische Philosophie, welche als Neuplatonismus in dieser ihrer letzten und, wie man damals glaubte, vollendetsten, alles Beste aus Platon, Aristoteles und der Stoa in sich vereinigenden Gestalt dem Christentum um so gefährlicher wurde, je mehr der Neuplatonismus denselben Gemütsbedürfnissen wie dieses entgegenkam und doch den vielfachen Anstofs, welchen der

denkende Menschengeist an dem christlichen Dogma nahm, zu vermeiden wufste. Und welchen tiefer denkenden Geist, welches feiner empfindende Gemüt hätte es nicht ansprechen sollen, wenn der Neuplatonismus statt der vom Christentum beibehaltenen anthropomorphischen Gottesvorstellung die völlige Unerkennbarkeit Gottes als des ewigen Urgrundes, statt der Weltschöpfung in der Zeit eine zeitlose Emanation alles Seienden aus Gott, statt ewiger Himmelsfreuden und Höllenstrafen nach dem kurzen, hinfälligen Erdenleben eine stufenweise Läuterung auf dem Wege der Seelenwanderung bis zur endlichen Wiedervereinigung mit dem göttlichen Urgrunde in der ernsten, weihevollen Sprache eines Plotinos lehrte und dabei die jeder tiefern Religion wesentliche asketische Tendenz kräftiger als das durch so viele Zeitrücksichten gebundene Christentum betonte!

Solange die katholische Kirche noch in der Bildung begriffen war, noch um ihre Existenz ringen mufste, hatte sie alle gnostischen und asketischen Abweichungen von der gewöhnlichen Heerstrafse des orthodoxen Dogmas energisch bekämpft, nachdem sie aber zur weltlichen Herrschaft gelangt war und durch die grofsen Konzilien von Nicaea (325), Konstantinopel (381), Ephesus (431) und Chalkedon (451) eine allgemeinere Übereinstimmung in betreff der Fundamentaldogmen erstritten hatte, konnten gerade die lebendigern Naturen an dem für alle Feststehenden, allen Zugänglichen und daher trivial Gewordenen kein dauerndes Genügen finden, und so vollzog sich eine gewisse Annäherung zwischen christlicher und hellenischer, speziell neuplatonischer Denkweise, indem einerseits Kirchenlehrer wie Origenes und Augustinus ihrem Lehrsystem einen starken Einschlag neuplatonischer Gedanken einwoben, während andererseits auch solche, welche auf dem angestammten Boden hellenischer Philosophie verharrten, die innere Verwandtschaft des christlichen Dogmas mit ihren Überzeugungen nicht verkannten und ihm den Wert einer allegorischen, für die Fassungskraft der Menge geeigneten Einkleidung der philosophischen Wahrheit zugestanden. Als Typus der letztern Denkweise kann Synesios, Bischof von Ptolemais in der Cyrenaica, gelten, welcher in seinen Reden

und Hymnen, mehr noch in seinen Briefen zur Zeit der hinwelkenden antiken Welt als eine der lebensfrischesten und ansprechendsten Persönlichkeiten uns entgegentritt.

Synesios wurde geboren unter Kaiser Valens bald nach 370 p. C. zu Kyrene als Abkömmling eines griechischen vornehmen und begüterten Adelsgeschlechts, welches seinen Stammbaum auf Eurysthenes, den Nachkommen des Herakles, zurückführte. Seine erste Erziehung erhielt er in seiner Vaterstadt Kyrene an der Hand der griechischen Klassiker, vor allem des Homer, neben welchem die griechischen Lyriker und die Philosophen, namentlich Platon und Aristoteles, in den Schriften des Synesios häufige Erwähnung finden. Zur Fortsetzung seiner Studien begab er sich nach Alexandria, wo die edle, durch Schönheit wie durch Sittenreinheit gleich sehr ausgezeichnete Hypatia seine Lehrerin in der Philosophie wurde. Ihr blieb er auch nach der Rückkehr in die Heimat in höchster Liebe und Verehrung zugetan, legte ihr seine Schriften, ehe er sie veröffentlichte, zur Beurteilung vor, nennt sie in den Briefen an sie seine Lehrerin, seine Mutter, seine Schwester, macht sie zur Ratgeberin in den Sorgen seines häuslichen und öffentlichen Lebens, und dieses schöne Verhältnis blieb auch dann ungetrübt bestehen, nachdem Synesios vor der Übernahme seines Bischofsamtes zum Christentum übergetreten war, welchem Hypatia ablehnend gegenüberstand. Die grauenhafte Ermordung der Philosophin durch den vom Patriarchen Cyrillus aufgehetzten christlichen Pöbel im Jahre 415 scheint Synesios nicht mehr erlebt zu haben. Noch in jungen Jahren wurde Synesios von seinen Landsleuten an der Spitze einer Gesandtschaft nach Konstantinopel geschickt, um von dem schwachen, unter dem Einflusse des Westgotenführers Gainas stehenden Kaiser Arkadius für die unter allerlei Unglücksfällen leidende Cyrenaica einen Erlafs der Steuern zu erwirken. In die Zeit dieses Konstantinopeler Aufenthalts 398—400 fällt die berühmte, vor Kaiser und Hof gehaltene Rede des Synesios περὶ βασιλείας, in welcher er, wie er selbst erzählt, kühner als je ein Hellene es gewagt, den Gegensatz zwischen dem Tyrannen und dem philosophischen, Gottes Güte nachbildenden, vor allem sich selbst regierenden Herrscher

entwickelt, die Abschliefsung des Kaisers von seinem Volke durch die Hofetikette beklagt und die Rückkehr zu altrömischer Einfachheit fordert. Froh war er, endlich von dem intriganten Hofleben der Hauptstadt in seine Heimat zurückzukehren, worauf ihm 403 zu Alexandria durch „Gott, das Gesetz und die heilige Hand des Theophilus“ eine Christin als Gattin angetraut wurde, während er selbst nach wie vor Heide blieb, ohne doch dem Kultus der christlichen Kirche und dem asketischen Mönchswesen seine Achtung zu versagen. Er selbst zog es vor, auf dem Wege der schönen Natur und Kunst sich zur Betrachtung des Ewigen zu erheben und von ihr immer wieder nicht zur Trivialität des Alltagslebens, sondern zur Beschäftigung mit den Musen zurückzukehren. Mit philosophischen Studien und in regem Briefwechsel mit seinen Freunden verbrachte er die folgenden Jahre teils in Kyrene, teils auf seinem Landgute, wo die beschauliche Ruhe nicht nur durch Verkehr mit den einfachen Landleuten, durch Landwirtschaft und Jagd, sondern auch durch die notwendige Verteidigung seines Landgutes gegen die gelegentlichen Einfälle der barbarischen Maketen zeitweilig unterbrochen wurde. Eine gröfsere und dauernde Störung seiner philosophischen Studien brach über ihn herein, als im Jahre 409 Klerus und Volk seiner Provinz baten, dafs dem nach vielen Richtungen einflufsreichen Manne der erledigte Bischofssitz von Ptolemais (80 Kilometer südwestlich von Kyrene) übertragen werde. In dem berühmten, an seinen Bruder Euoptios in Alexandria gerichteten, aber zur Mitteilung an den Patriarchen Theophilus bestimmten 105. Briefe äufsert Synesios seine Bedenken, da er über viele Dinge anderer Anschauung sei als die Menge: „Niemals werde ich mich davon überzeugen, dafs die Entstehung der Seele dem Leibe erst nachfolge, niemals annehmen, dafs die Welt mit allen ihren Teilen vergehe; die Auferstehung, die in aller Munde ist, halte ich für etwas Heiliges und Mysteriöses, bin aber weit entfernt von der Meinung der Menge darüber.“ Die reine Wahrheit, so meint er, sei für die Fassungskraft der Menge so wenig geeignet wie das volle Sonnenlicht für ein krankes Auge. Finde der Patriarch in diesem Bedenken kein unübersteigliches Hindernis, so sei er zwar bereit, den an ihn

ergangenen ehrenvollen Ruf als eine Fügung Gottes anzunehmen, könne aber seine philosophischen Überzeugungen nicht verleugnen und müsse daher versuchen, sie mit den Forderungen seines Amtes zu vereinigen, τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶν, τὰ δ' ἔξω φιλομυθῶν. In diesem klassischen Ausspruch des Synesios liegt das Programm für eine unberechenbar ferne Zukunft; nie wird der wissenschaftlich Gebildete sich zufriedengeben können mit der mythischen Form, in welcher das christliche Dogma die ewigen Heilswahrheiten darbietet, und schwerlich wird je die Zeit kommen, wo auch das Volk anders als in dieser mythischen Form für dieselben empfänglich sein wird. — Der Patriarch setzte sich, diplomatisch wie er war, über die Bedenken des Synesios hinweg; während eines siebenmonatigen Aufenthalts in Alexandria empfing derselbe Taufe und Bischofsweihe und hielt zu Ostern 410 seinen Einzug als Metropolitanbischof in Ptolemais. Eine Reihe unglücklicher Jahre war für ihn die Folge dieses übereilten Schrittes; sei es, dafs seine schöngeistige Anlage nicht bis in diejenige Tiefe zu dringen vermochte, wo der Einheitspunkt von Wissen und Glauben liegt, sei es, dafs sein Neuplatonismus dazu noch nicht die ausreichende Handhabe bot, — über das Bewufstsein des Zwiespalts zwischen seinem Amte und seinen Überzeugungen wufste er nicht hinwegzukommen. Dazu kamen äufsere Widerwärtigkeiten, die politischen Schwierigkeiten, denen sich der Idealist und Theoretiker nicht gewachsen fühlte, der Konflikt mit dem rohen Präfekten Andronikos und der kurz aufeinanderfolgende Tod seiner drei Söhne, welcher ihn tief niederbeugte, und in welchem er Trost suchte nicht in den Worten der Heiligen Schrift, sondern in den Lehren des Stoikers Epiktet. Synesios starb nach dem Amtsantritt des Patriarchen Cyrillus 412, aber vor der Ermordung der Hypatia 415. Ein gnädiges Geschick hatte es ihm erspart, das schreckliche Ende der geliebten Lehrerin zu erleben.

Die philosophischen Schriften des Synesios, das Lob der Kahlheit, der Dion und die Schrift über die Träume, bekunden eine grofse Belesenheit und enthalten viele geistvolle und witzige Bemerkungen, aber keine eigentlich neuen philosophischen Gedanken. Seine Philosophie ist durchaus abhängig von der

alten hellenischen, namentlich sind es Platon und Aristoteles, welche er wie eine göttliche Offenbarung verehrt, aber durchaus mit den Augen des Plotinos betrachtet, wiewohl er den Plotinos nur einmal, den Jamblichos gar nicht erwähnt, aber, wie sich zeigen wird, unter beider Einflufs steht. Mit Plotinos hält er fest an dem unerkennbaren Einen, an seiner ersten Emanation in dem νοῦς und den Ideen, der aus diesen emanierenden psychischen Welt und der Materie als der letzten, sich in das Dunkel verlierenden Ausstrahlung des göttlichen Lichts. Das Eigentümliche besteht nur in der Art, wie Synesios mit diesem neuplatonischen Schema seine christlichen Anschauungen, namentlich über die Trinität, zu vereinigen sucht. Hierbei aber laufen in seinen Prosaschriften und Hymnen drei verschiedene Auffassungen durch einander und zeigen, dafs Synesios in seinem verhältnismäfsig kurzen Leben nicht zu voller Klarheit der Grundanschauungen durchgedrungen ist. Einerseits ist er im Anschlufs an Plotinos geneigt, Vater, Sohn und Geist mit dessen drei ersten Prinzipien, dem ἕν, dem νοῦς und der ψυχή, zu identifizieren, dann aber hebt er mit Jamblichos, und hierin zeigt sich Beeinflussung durch diesen, die höchste Monas über alles hinaus und läfst aus ihr auch die Trias emanieren, und endlich verlegt er, im nächsten Anschlufs an das Christentum, die ganze Dreieinigkeit in das überwesentliche Eine, aus welchem er dann die Ideenwelt, das Psychische und alles übrige entströmen läfst. Dafs die menschliche Seele durch einen Abfall von Gott sich in die Materie verirrt habe, und dafs ihr höchstes Ziel in einer Rückkehr zu dem göttlichen Ursprung bestehe, nimmt er mit Plotinos an, ist aber ebensowenig wie dieser über den Grund dieses Abfalls und über die Materie, welche eine letzte Ausstrahlung des Göttlichen und doch auch das Böse sein soll, ins klare gekommen.

Folgende Verse aus dem ersten Hymnus des Synesios mögen genügen, um die Stellungnahme, welche er als Philosoph seinem christlichen Lehramt gegenüber einnimmt, zu charakterisieren. Vers 58—75:

Der Einheiten heil'ge Einheit,
Der Monaden erste Monas,

Aller Höhen Einfachheiten
Einend und sie in Geburten
Überwesentlich gebärend, —
Von dorther dann eilend selber,
Durch die erstgeborne Form
Unaussprechlich ausgegossen,
Steht dreifalt'ger Kraft die Monas,
Und die überhohe Quelle
Kränzt sich mit der Kinder Schönheit,
Die vom Mittelpunkte laufen,
Um denselben sich bewegen. —

Halte ein, du kühne Leier,
Halte ein, dem Volke zeige
Hochehrwürd'ge Weihen nicht.
Geh und singe Niederes
Und das Höhere deck' in Schweigen.

Weit ernster und nachhaltiger als es dem mehr ästhetisch als philosophisch bedeutenden Synesios möglich gewesen war, versuchte etwa hundert Jahre nach ihm ein Unbekannter unter dem angenommenen Namen des Dionysius Areopagita die neuplatonischen Anschauungen mit dem christlichen Dogma zu verschmelzen. Ähnlich wie der Verfasser der unechten Pastoralbriefe denselben allerlei auf die Lebensverhältnisse des Apostels Paulus bezügliche Reminiszenzen einwebt, weifs auch unser Autor die Fiktion, dafs er jener einst am Areopag wohnende (nach Apostelgesch. 17,34 von Paulus zu Athen bekehrte und zuerst von Dionysios von Korinth 170 p. C. als erster Bischof von Athen erwähnte) Dionysios sei, nicht ungeschickt durchzuführen; er will zu Heliopolis die Sonnenfinsternis während der Kreuzigung Christi beobachtet haben (Epist. 7,2), will mit Petrus und Jacobus beim Tode der Mutter Jesu zugegen gewesen sein (Von den göttlichen Namen III, 2), korrespondiert mit Timotheus, Titus und dem auf Patmos verbannten Johannes usw. Solche Fiktionen sind im Sinne des Altertums, besonders des orientalischen, nicht als Fälschungen anzusehen, wurden wenigstens nicht als solche empfunden; vielmehr ist nichts gewöhnlicher, namentlich in Indien, als

dafs ein unbekannter Schriftsteller sein Werk einer politisch oder literarisch hochstehenden Persönlichkeit nicht nur, wie auch bei uns zu geschehen pflegt, widmet, sondern dasselbe geradezu als von ihr verfafst ausgibt, teils aus Bescheidenheit, teils auch um ihm leichtern Eingang zu verschaffen, wie dies wohl auch von unserm Dionysius Areopagita beabsichtigt wurde und, wie der Erfolg gezeigt hat, über Erwarten gut gelungen ist; denn das ganze Mittelalter bis auf Laurentius Valla hin hat an der Echtheit dieser Schriften festgehalten und in ihnen Dokumente aus der Zeit des Urchristentums verehrt. In Wahrheit aber haben diese Schriften einerseits die Philosophie des Neuplatonikers Proklos (450 p. C.), andererseits die Formeln des Konzils zu Chalkedon (451) zur Voraussetzung, sind der ganzen alten Kirche unbekannt und werden zum ersten Male erwähnt bei dem Religionsgespräch von Konstantinopel 533 p. C., wo die Severianer (eine monophysitische Sekte, welche mit Severus von Antiochien annahm, dafs der Leib Christi erst nach der Auferstehung ἄφθαρτος und ἀπαθής geworden sei) sich auf dieselben beriefen. Zur kirchlichen Anerkennung gelangten sie erst durch die Scholien, welche Maximus Confessor (580—662) zu ihnen schrieb, in denen er die monophysitisch klingenden Stellen in orthodoxem Sinne deutete. Fünf Schriften haben sich unter dem Namen des Dionysius Areopagita erhalten:

1. περὶ θείων ὀνομάτων, „über die göttlichen Namen",
2. περὶ οὐρανίας ἱεραρχίας, „über die himmlische Hierarchie",
3. περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, „über die kirchliche Hierarchie",
4. περὶ μυστικῆς θεολογίας, „über die mystische Theologie",
5. zehn Briefe, gerichtet an den Therapeuten Gajus, den Liturgen Dorotheos, den Presbyter Sosipater, den Hierarchen Polykarpos, den Therapeuten Demophilos, den Hierarchen Titus und den Theologen Johannes auf Patmos.

In diesen Schriften unterscheidet der Verfasser eine bejahende Theologie (καταφατικὴ θεολογία), welche von Gott durch seine Eigenschaften und Emanationen (πρόοδοι) zu den Einzeldingen herabsteigt und Gott als den Vielnamigen (πολυώ-

νυμος) feiert, und eine verneinende Theologie (ἀποφατικὴ θεολογία), welche auf mystischem Wege zu Gott als dem Namenlosen (ἀνώνυμος) gelangt, indem sie alle Unterschiede der Einzelwesen, alle Vielheit in dem einen göttlichen Urgrunde auslöscht. Die bejahende Theologie wird vorwiegend in der Schrift von den göttlichen Namen entwickelt, an welche wir die Bücher von der himmlischen und der irdischen Hierarchie anschliefsen; der verneinenden Theologie ist aufser Hindeutungen in den übrigen Schriften und Briefen die nur aus fünf kurzen Kapiteln bestehende Schrift über die mystische Theologie gewidmet.

Die Lehren der beiden Theologien, der bejahenden und verneinenden, stehen in kontradiktorischem Gegensatz zu einander: nach der einen ist Gott vielnamig, nach der andern namenlos; diese beiden Vorstellungen können nicht als zwei völlig ernstgemeinte Überzeugungen in demselben Kopfe zusammenbestehen, und fragen wir, welche von beiden im Sinne unseres Autors die wahrere ist, so lassen Bezeichnungen der negativen Theologie als der gültigern (κυριωτέρα) und göttlichern (θειοτέρα) keinen Zweifel darüber, dafs sie die eigene Theologie unseres Verfassers ist; De div. nom. VII, § 3: *καὶ διὰ γνώσεως ὁ Θεὸς γινώσκεται καὶ διὰ ἀγνωσίας, καὶ ἔστιν αὐτοῦ καὶ νόησις καὶ λόγος καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐπαφὴ καὶ αἴσθησις καὶ δόξα καὶ φαντασία καὶ ὄνομα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, — καὶ οὔτε νοεῖται οὔτε λέγεται οὔτε ὀνομάζεται· καὶ οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, οὐδὲ ἔν τινι τῶν ὄντων γινώσκεται· καὶ ἐν πᾶσι πάντα ἐστὶ καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδὲν καὶ ἐκ πάντων πᾶσι γινώσκεται καὶ ἐξ οὐδενὸς οὐδενί· καὶ γὰρ ταῦτα ὀρθῶς περὶ Θεοῦ λέγομεν, καὶ ἐκ τῶν ὄντων ἁπάντων ὑμνεῖται κατὰ τὴν πάντων ἀναλογίαν, ὧν ἐστιν αἴτιος· καὶ ἔστιν. αὖθις ἡ θειοτάτη τοῦ Θεοῦ γνῶσις ἡ δι' ἀγνωσίας γινωσκομένη, κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν, ὅταν ὁ νοῦς, τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφείς, ἑνωθῇ ταῖς ὑπερφαέσιν ἀκτῖσιν*, „Gott wird erkannt durch das Erkennen und durch das Nichterkennen; einerseits kommen ihm zu Verstand, Vernunft, Wissen, Berührung, Wahrnehmung, Meinung, Phantasie, Name und alles übrige, — und wiederum wird er weder erkannt, noch ausgesprochen, noch genannt; und ist nichts von dem Seienden, wird auch in nichts von dem, das ist, erkannt; er

ist in allen alles und wiederum in keinem irgend etwas; er wird aus allem erkannt von allen und wiederum von keinem aus keinem; denn auch jenes sagen wir mit Recht von Gott aus und preisen ihn aus allem, was da ist, nach der Analogie von allem, dessen Ursache er ist; und wiederum ist die göttlichste Erkenntnis Gottes diejenige, welche durch Nichterkennen erreicht wird, vermöge der den Geist übersteigenden Vereinigung, wenn der Geist von allem Seienden absieht, schliefslich auch sich selbst fahren läfst und eins wird mit den über alles Licht erhabenen Lichtstrahlen.“

Aber wie vereinigt dieser Standpunkt die mystische Versenkung in die Gottheit mit den Aussprüchen der Heiligen Schrift, welche ihm durchaus als göttliche Offenbarung gilt, und mit ihren anthropomorphen Vorstellungen? De div. nom. Paraphr. I, § 4: ταῦτα γάρ εἰσι τὰ παραπετάσματα, μὴ ἐχόντων ἡμῶν ἀμέσως προσβάλλειν τοῖς πράγμασι, καὶ διὰ τοῦτο δεομένων περικαλυμμάτων τινῶν ... τί δέ ἐστι τὸ φιλάνθρωπον τῶν ἱερῶν γραφῶν; — ὅτι κατὰ ἀγάπησιν θείαν, ἵνα χωρηθῇ τὸ νοητὸν καὶ ἀχώρητον ἐν ἡμῖν, αἰσθητοῖς συμβόλοις ἐχρήσατο οἱονεί τισι περικαλύμμασι. „Alles das sind Schleier, weil wir nicht imstande sind, die Realität unmittelbar zu erfassen, und deswegen gewisser Hüllen bedürfen ... Wie aber ist dies menschenfreundliche Verhalten der Heiligen Schrift zu verstehen? Aus göttlicher Liebe, damit das Geistige und Unfafsbare uns fafslich werde, bedient sie sich sinnlicher Symbole gleichsam als gewisser Hüllen.“

Diese Stellen mufs man im Auge behalten, wenn man sieht, wie der Verfasser der mystischen Theologie, ehe er diese abhandelt, eine ausführliche Schrift περὶ θείων ὀνομάτων, „über die göttlichen Namen“, vorausschickt, welche schon durch ihren Titel andeutet, dafs es sich hierbei um Namen handelt, und deren Inhalt wir nur ganz kurz überblicken wollen.

Die obersten Benennungen Gottes sind die als der Gute und Schöne. Auf seiner Güte beruht das Sein aller Dinge, auf seiner Schönheit die Form, welche er ihnen verleiht, „das überwesentlich Schöne aber wird Schönheit genannt, wegen der Schönheit (καλλονή), welche von ihm aus allen Seienden, jedem nach seiner eigentümlichen Weise, mitgeteilt wird“; es ist „alles Schönen Schönheitsquell“; es ist End-

zweck und Vorbild alles Schönen in der Welt (De div. nom. IV, § 7). Weiter wird Gott bezeichnet als die Liebe (IV, 12), das Leben (cap. VI), die Weisheit, „als das, welches alle Weisheit ins Dasein führt und über alle Weisheit und alles Verständnis erhaben ist" (VII, 1), die Kraft als „Urheber aller Kraft, der alles mit unbeugsamer, unbegrenzter Kraft ins Dasein bringt" (VIII, 2), woran sich eine Reihe weiterer von Gott in der Bibel gebrauchter Bezeichnungen anschliefst. Bei jeder dieser göttlichen Eigenschaften wird versichert, dafs sie in überwesentlicher Vollkommenheit der Gottheit eigen sind, und dafs sie aus der Überfülle Gottes, ohne dafs dieselbe dadurch vermindert wird, in die Welt ausstrahlen; II, 11 Paraphr.: καὶ πολλαπλασιάζονται μὲν αἱ δωρεαὶ ἐπὶ τοῖς καθ' ἕκαστον, μένουσι δὲ ἀνεκφοιτήτως εἰς τὸ ἕν, „und zwar werden die göttlichen Gaben vielfach gemacht in den Einzeldingen und bleiben doch unabgängig bestehen in dem Einen".

Mit diesen neuplatonischen Anschauungen verbindet Dionysios die christliche Lehre von der Trinität in der Weise, dafs er sämtliche göttliche Eigenschaften jeder der drei Personen zuschreibt, welche von einander verschieden sind und doch eine Einheit bilden, vergleichbar drei Lichtern, welche sich zu einem Lichtmeere vereinigen.

Zwischen der Gottheit und der irdischen Hierarchie steht als Vorbild der letztern die himmlische Hierarchie, wie sie in der Schrift περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας vom Areopagiten behandelt wird. Sie zerfällt in eine obere, mittlere und untere Trias von Engeln, ein Name, welcher eigentlich nur der letzten Triade zukommt, aber auch auf die beiden obern seine Anwendung findet, weil die obern Engel auch die Kräfte der untern besitzen und ausüben, nicht aber die untern auch die der obern. Die Namen der drei Triaden zeigt folgendes Schema:

σεραφίμ,	χερουβίμ,	θρόνοι,
κυριότητες,	δυνάμεις,	ἐξουσίαι,
ἀρχαί,	ἀρχάγγελοι,	ἄγγελοι.

Die in der Schrift περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας beschriebene kirchliche Hierarchie ist ein Abbild der himmlischen und enthält wie diese drei Stufen, welche durch den Bischof (ἱεράρχης),

den Priester (ἱερεύς) und den Diakonen (λειτουργός) gebildet werden. Der überwesentliche Jesus (Ἰησοῦς ὑπερούσιος), wie er ein Glied der Trinität bildet, ist zu den Menschen herabgestiegen und hat durch seine θεανδρικὴ ἐνέργεια die Kirche gegründet als eine Anstalt, um die Menschen zu Gott emporzuführen. Der Aufstieg erfolgt in drei Stufen, welche als κάθαρσις (Reinigung), φωτισμός (Erleuchtung) und τελείωσις (Vollendung) bezeichnet werden. Der Diakon bewirkt die κάθαρσις, der Priester den φωτισμός und der Bischof die τελείωσις, welche zur Vergottung (θέωσις) emporführt. Wie bei der himmlischen Hierarchie können auch bei der kirchlichen die Funktionen der niedern Ordnungen auch von den höhern, nicht aber umgekehrt auch die höhern von den niedern ausgeübt werden.

Das höchste Ziel der Seele ist das Einswerden mit Gott (θέωσις), zu welchem drei Wege führen, die unser Autor als die εὐθεῖα, ἑλικοειδής und die κυκλικὴ κίνησις, die gerade, die spiralförmige, die zentrale Bewegung bezeichnet.

1. Die gerade Bewegung besteht darin, dafs die Seele πρὸς τὰ περὶ ἑαυτὴν προϊοῦσα, καὶ ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, ὥσπερ ἀπό τινων συμβόλων πεποικιλμένων καὶ πεπληθυσμένων, ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς καὶ ἡνωμένας ἀνάγεται θεωρίας, „sich der Umgebung zuwendet und von den Aufsendingen als von mannigfachen und vervielfältigten Symbolen zu den einfachen und geeinigten Erkenntnissen emporgeführt wird", mit andern Worten, in dem von der Vielheit der Dinge zur Einheit des Göttlichen emporführenden Wege der Abstraktion.

2. Die spiralförmige Bewegung erfolgt dann, wenn die Seele οἰκείως ἑαυτῇ τὰς θείας ἐλλάμπεται γνώσεις, οὐ νοερῶς καὶ ἑνιαίως, ἀλλὰ λογικῶς καὶ διεξοδικῶς, καὶ οἷον συμμίκτοις καὶ μεταβατικαῖς ἐνεργείαις, „in einer ihr innewohnenden Weise in betreff der göttlichen Erkenntnisse erleuchtet wird, jedoch nicht (wie auf dem dritten Wege) in intelligibler und einswerdender Art, sondern logisch und diskursiv und gleichsam mit Hilfe vermischter und in einander überschwebender Energien".

Erfolgt hiernach die gerade Bewegung a posteriori durch Zusammenfassung des Mannigfaltigen, und die zweite Bewegung zwar a priori, aber nicht rein, sondern mit Hilfe der

bei spiralförmigem Aufsteigen von immer höherm Standpunkte aus betrachteten Aufsenwelt, so besteht die dritte Bewegung darin, dafs die Seele rein a priori, rein in sich selbst die Gottheit sucht und findet, wie folgende Stelle zeigt:

3. Die zentrale Bewegung der Seele ist ἡ εἰς ἑαυτὴν εἴσοδος ἀπὸ τῶν ἔξω, καὶ τῶν νοερῶν αὐτῆς δυνάμεων ἡ ἑνοειδὴς συνέλιξις, „die Einkehr in sich selbst und Abkehr von den Aufsendingen, bestehend in der Zusammenwicklung ihrer intelligiblen Kräfte zu einer Einheit“.

Das Resultat dieses dritten und besten Weges ist dasjenige, was der Verfasser in der kurzen Abhandlung περὶ μυστικῆς θεολογίας mit wundervollem Tiefsinn zum Ausdruck bringt. Ihr Grundgedanke ist die völlige Unerkennbarkeit und allein mögliche Erfassung der Gottheit durch unmittelbares Einswerden mit ihr.

Seltsam nimmt sich am Eingang des kleinen Werkes die Anrufung der Trinität aus, um so seltsamer, als der Verfasser sogleich darauf die Warnung davor ausspricht, seine Gedanken Uneingeweihten mitzuteilen: „Habe aber acht, dafs keiner der Uneingeweihten dies höre, jene meine ich, die im Seienden befangen sind und die sich einbilden, dafs über dem Seienden nichts überwesentlich ist; sondern die da glauben mit ihrem Verstande zu begreifen den, welcher die Finsternis zu seiner Wohnung gemacht hat.“ Gott ist durch die Erkenntnis nicht zu erfassen, um ihn zu finden, müssen wir in seine über alles Licht erhabene Finsternis (τὸν ὑπέρφωτον γνόφον) eintauchen, und dies geschieht, indem wir uns von allen Aufsendingen und zuletzt auch von uns selbst lossagen, ἵνα ἀπερικαλύπτως γνῶμεν ἐκείνην τὴν ἀγνωσίαν, τὴν ὑπὸ πάντων τῶν γνωστῶν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι περικεκαλυμμένην, „um unverhüllt jene Unerkennbarkeit zu erkennen, welche von allem Erkennbaren und in allem Seienden verborgen ist“, wie die Statue im Marmorblock, so dafs es der blofsen Wegnahme (ἀφαίρεσις) bedarf, um Gott in uns zu finden. Was wir da finden, kann nicht durch viele Reden, auch nicht durch βραχυλογία mitgeteilt werden, sondern allein durch Schweigen. Denn Gott ist, wie das letzte Kapitel darlegt, nichts von allem Seienden, Erkennbaren, Mitteilbaren; indem wir uns zu ihm erheben,

finden wir, „dafs Gott weder Seele noch Geist ist, dafs er weder Phantasie, noch Vorstellung, noch Geist hat, dafs er auch Verstand und Geist nicht ist, dafs er nicht ausgesprochen und nicht gedacht wird, dafs er keine Zahl, keine Ordnung, keine Gröfse, keine Kleinheit, keine Gleichheit, keine Ungleichheit ist, keine Ähnlichkeit, keine Unähnlichkeit, dafs er nicht steht, nicht bewegt wird, nicht ruht, keine Kraft hat, und weder Kraft noch Licht ist, dafs er nicht lebt und nicht Leben ist, auch nicht Wesenheit, Ewigkeit, Zeit; dafs er mit dem Geiste nicht berührt oder befühlt werden kann; dafs er nicht Wissenschaft ist, nicht Wahrheit, nicht Reich; nicht Weisheit, Eines, Einheit, Gottheit oder Güte; nicht einmal ein Geist, wie wir uns den Geist denken, nicht Sohnschaft, nicht Vaterschaft, überhaupt nichts von dem, was uns oder einem andern der Seienden bekannt ist; er ist auch nichts Nichtseiendes und nichts Seiendes, und das Seiende erkennt ihn nicht, insofern er ist, und er erkennt das Seiende nicht, insofern es Seiendes ist; er hat keinen Verstand, keinen Namen, keine Kenntnis; er ist nicht Finsternis, nicht Licht, nicht Irrtum, nicht Wahrheit; überhaupt weder Bejahung noch Verneinung; sondern indem wir bei dem, was nach ihm kommt, Bejahungen und Verneinungen setzen, setzen wir in ihm weder Bejahung noch Verneinung, weil über alle Bejahung hinaus die vollkommene einige Ursache von allem liegt, und weil über jede Verneinung die Überschwenglichkeit des von allem Abgelösten sich erhebt, der über allem steht“.

5. Ausgang der patristischen Periode (500—800 p. C.).

Nachdem das Weströmische Reich in allen seinen Provinzen von den Barbaren der Nordländer überflutet und in Besitz genommen war, nachdem ferner Justinian 529 die letzte noch in Athen bestehende Philosophenschule geschlossen hatte, und nachdem schliefslich dem Oströmischen Reiche von den Mohammedanern die beiden Provinzen, welche noch am regsten das geistige Leben gepflegt hatten, Syrien mit Antiochien (638) und Ägypten mit Alexandria (642), entrissen worden und unwiederbringlich verloren gegangen waren, trat als natür-

liche Folge dieser politischen Wendungen im ganzen griechisch-römischen Kulturkreise auf philosophischem wie auf religiösem Gebiete eine Stagnation ein, welche es zu keinen neuen geistigen Schöpfungen mehr kommen liefs, so dafs die hervorragendsten Leistungen dieser Periode sich darauf beschränkten, das Überkommene zu reproduzieren und für den praktischen Gebrauch, namentlich auch für Schulzwecke, zurechtzuschneiden. Es mag für unsere Zwecke genügen, als bedeutendste Erscheinungen im Abendlande die Leistungen des Marcianus Capella, Boëthius und Cassiodorus, sowie im Orient die Bemühungen des Mönches Johannes Damascenus kurz zu charakterisieren.

Marcianus Minaeus Felix Capella, zu dessen näherer Zeitbestimmung die spärlichen Beziehungen in seinem Werke nicht ausreichen, war geboren zu Madaura in Afrika, erhielt seine Erziehung in Karthago und war von Beruf Sachwalter. Er schrieb um 430, nach andern um 470, ein enzyklopädisches, nach Form und Inhalt an Varro sich anlehnendes Werk unter dem Titel *Satiricon* in neun Büchern in schwülstigem afrikanischen Stil, Prosa mit eingeflochtenen Versen. Die beiden ersten Bücher führen den mitunter auch das Ganze bezeichnenden Titel *De nuptiis Philologiae et Mercurii* und schildern in einer etwas frostigen Allegorie die in der Milchstrafse stattfindende Vermählung der Wissenschaft mit der Weltklugheit, welchen von Apollo als Gefolge die *septem artes liberales* verliehen werden. Diese bilden den Inhalt der sieben folgenden, den gesamten Wissensstoff der Zeit kompilatorisch, doch meist ohne nähere Quellenangabe befassenden Bücher, von denen Buch III die Grammatik, IV die Dialektik, Metaphysik und Logik, V die Rhetorik, VI die Geometrie (mit Einschlufs der Geographie), VII die Arithmetik, VIII die Astronomie (welche auch eine Skizze des heliozentrischen Systems enthält, die möglicherweise auf Kopernikus, der das Buch erwähnt, von Einflufs gewesen ist), IX die Musik mit Einschlufs der Poesie. Dieses Werk wurde, ungeachtet seiner schwerfälligen Form, im Mittelalter das hauptsächliche Lehrbuch für den gelehrten höhern Unterricht, welcher Grammatik, Dialektik und Rhetorik als das *Trivium*, und Geometrie, Arithmetik, Astro-

nomie und Musik als das *Quadrivium* befafste, wie sie ein alter *versus memorialis* (etwas abweichend von der Ordnung) aufzählt als:

Lingua, Tropus, Ratio; Numerus, Tenor, Angulus, Astra.

Das Werk wurde im Mittelalter oft abgeschrieben, wodurch viele Fehler hineinkamen, wie auch kommentiert und übersetzt.

Was Capella für den Schulunterricht, das wurde für die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Bildung Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius. Er war geboren zu Rom zwischen 470 und 480 aus vornehmer und angesehener Familie, wurde gebildet zu Rom, nach andern zu Athen, widmete sich neben der Philosophie politischen Studien, wurde 510 von dem Ostgotenkönig Theodorich zum Konsul ernannt und wirkte lange Zeit segensreich als Ratgeber des Königs, bis er in Verdacht geriet, mit dem byzantinischen Hofe zu konspirieren, ins Gefängnis geworfen und um 525 zu Pavia auf Befehl des Königs, wie man sagt ohne Verhör, hingerichtet wurde. Während der Gefangenschaft schrieb er sein berühmtes Werk *De consolatione philosophiae libri V*, in edler, mit Versen untermischter Prosa, bestehend in einem Gespräche mit der ihm erscheinenden Philosophia, welche ihn ermahnt, durch die Vernunft seiner Affekte Herr zu werden und auf die Vorsehung zu vertrauen, welche alles zum besten wenden werde. Aufser dieser Hauptschrift hat Boëthius namentlich die logischen Schriften des Aristoteles sowie die Isagoge des Porphyrios in die Kategorien des Aristoteles übersetzt und kommentiert und sie dadurch dem Mittelalter zugänglich gemacht. Ob Boëthius Christ gewesen sei, hängt ab von der noch nicht entschiedenen Frage, ob die ihm in einer (möglicherweise eingefälschten) Stelle seines Zeitgenossen Cassiodorus zugeschriebenen christlichen Schriften *De Trinitate* u. a. von ihm verfafst sind. In seiner *Consolatio* tritt eine Beziehung zum Christentum nirgendwo hervor.

Cassiodorus (Magnus Aurelius Cassiodorus Senator), geboren gegen 480 zu Scyllacium (Squillace), südlich von Kroton in Calabrien, aus vornehmer Familie, Zeitgenosse des Boëthius, aber diesen lange überlebend, bekleidete eine hohe

Stelle am ostgotischen Hofe als Geheimsekretär des Theodorich und seiner Nachfolger, stets bemüht, in den Gegensätzen zwischen Ostgoten und Römern versöhnlich zu wirken, zog sich während der Zeit der durch Belisar veranlafsten Wirren 540 auf das von ihm gegründete Kloster Vivarium (Vivarese bei Squillace) zurück, wo er bis ins höchste Alter, er wurde fast 100 Jahre alt, eine umfassende schriftstellerische Tätigkeit entfaltete und für das Abschreiben klassischer Werke durch die Mönche anregend und vorbildlich wirkte. In seinem Buche *De anima* tritt er, wie schon vor ihm Claudianus Mamertus († 477), der stoischen, seit Tertullian vielfach verbreiteten Auffassung der Seele als einer materiellen Substanz entgegen, erklärt, dafs sie nicht unter den aristotelischen Kategorien der Qualität und Quantität subsumierbar, sondern ganz in allen Teilen des Körpers (*tota est in partibus suis:* De anima 6) gegenwärtig sei. Eine zweite Hauptschrift des Cassiodorus sind seine *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* in zwei Teilen, deren erster die theologischen Studien behandelt, während der zweite eine Übersicht der *septem artes liberales*, nämlich der drei *scientiae sermonicales* und der vier *disciplinae reales* gibt, wobei er vielfach auf Boëthius und Apuleius fufst und sich seiner Tätigkeit als einer blofs kompilatorischen deutlich bewufst ist. Für die Geschichte des Gotenreiches ist seine Urkundensammlung in den *Variarum epistularum libri XII* von grundlegender Wichtigkeit, während seine *Historia Gothorum* nur in dem Auszuge des Jornandes erhalten ist.

Während die Arbeiten des Capella, Boëthius und Cassiodorus durch die auf ihnen beruhenden Kompilationen des Spaniers *Isidorus Hispalensis* (Isidor von Sevilla) um 600, sowie der Angelsachsen *Beda Venerabilis* (um 700) und *Alcuinus* (um 800) in das Mittelalter übergeführt wurden, leistete für die griechische Welt dasselbe *Johannes Damascenus*, mit dem Beinamen χρυσοῤῥόας, geboren etwa 700 zu Damaskus, ein eifriger Verteidiger der Bilderverehrung und dadurch den Anfeindungen der Kaiser Leo III. des Isauriers (717—741) und Konstantin V. Kopronymos (741—775) ausgesetzt. Seine Lebensschicksale erinnern an die des Cassiodorus; wie dieser

am ostgotischen Hofe, war Johannes ein hoher Beamter am Hofe eines kalifischen Fürsten, zog sich aber, ähnlich wie Cassiodorus, um das Jahr 730 in das Kloster St. Sabas bei Jerusalem zurück. Die Veranlassung zu diesem Schritte soll ein Wunder gegeben haben: Leo der Isaurier, um den Bilderverehrer zu strafen, hatte ihn durch einen erdichteten Brief bei seinem kalifischen Herrn verleumden lassen, welcher dem Johannes die rechte Hand abhauen liefs, die aber, nachdem dieser sich anbetend vor einem Marienbild niedergeworfen hatte, alsbald wieder angewachsen sein soll. Wie dem auch sei, Johannes sagte dem weltlichen Leben Valet, zog sich in das Kloster zurück und beschäftigte sich bis zu seinem 754 oder früher erfolgten Tode mit schriftstellerischen Arbeiten. Aus diesen ging als Hauptresultat das berühmte, noch heute im Orient angesehene Werk hervor, welches den Titel πηγὴ γνώσεως führt und aus drei Teilen besteht; der erste, die κεφάλαια φιλοσοφικά, enthält eine Darstellung der Logik und Ontologie nach Aristoteles, der zweite unter dem Titel περὶ αἱρέσεων liefert eine Widerlegung der Ketzereien auf Grund der Vorarbeit des Epiphanius, und der dritte, wichtigste Teil führt den Titel: ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως und enthält eine systematische Zusammenfassung dessen, was, wie Johannes sagt, heilige und gelehrte Männer vor ihm dargelegt haben. Dieses Werk ist nicht nur für die griechische Kirche in der Folgezeit und bis auf die Gegenwart hin die Grundlage der Dogmatik geblieben, sondern auch mittels einer durch Burgundio von Pisa im 12. Jahrhundert verfafsten lateinischen Übersetzung im Abendlande auf Scholastiker wie Petrus Lombardus und Thomas Aquinas von erheblichem Einflufs geworden.

Die Scholastik.

XIV. Die erste Periode der Scholastik (von 800—1200 p. C.).

1. Vorbemerkungen.

Während die Patristik bemüht gewesen war, in ihrer ersten Periode (100—325 p. C.) die wesentlichsten Dogmen des Christentums festzustellen, und in ihrer zweiten Periode (325—800) diese Grunddogmen zu einem System der Dogmatik zu verknüpfen, beides auf Grund und unter Mitwirkung der Errungenschaften der griechischen Philosophie, so fiel der Scholastik die weitere Aufgabe zu, die erstarkte und bereits erstarrte Dogmatik des Christentums mit den anfangs nur sehr mangelhaft, weiterhin, namentlich seit 1200, immer vollständiger auf Umwegen zu den Scholastikern gelangenden Philosophemen der Griechen zu einer Art Religionsphilosophie zu verweben, wobei man in der ersten Periode der Scholastik (800—1200 p. C.) wiederholt versuchte, auch die Grundlehren des Christentums, wie namentlich die von der Trinität und Weltschöpfung, mit Hilfe des neuplatonischen Emanationsschemas genetisch zu erzeugen und dadurch begreiflich zu machen, dann aber, nachdem diese Versuche an dem Widerspruche der immer herrischer sich gebärdenden Orthodoxie gescheitert waren, in einer zweiten Periode (von 1200 p. C. an) darauf verzichtete, die sogenannten Mysterien des Christentums, wie namentlich die Trinität und die Inkarnation philosophisch zu konstruieren, aber um so mehr und erfolgreicher daran arbeitete,

diese unangetastet bestehen bleibenden Mysterien des Christentums mit einem breiten, aus der Theologie, Kosmologie, Psychologie und Ethik des Aristoteles entnommenen Rahmen zu verbrämen, woraus dann die Hochblüte der Scholastik in den Systemen eines Albertus Magnus und Thomas von Aquino hervorging. Kaum aber schien dieses durch so viele Jahrhunderte erstrebte Ziel einer endgültigen Versöhnung von Theologie und Philosophie, von Glauben und Wissen erreicht zu sein, als auch schon, kurz nach 1300 p. C., deutliche Symptome des Verfalles der Scholastik sich einstellten, indem namentlich eine weitgehende, mit Orthodoxie gepaarte Skepsis jenes mit so vieler Kunst hergestellte Gebäude unterwühlte und dadurch den Sturz der Scholastik vorbereitete, welcher dann durch das Wiedererwachen des klassischen Altertums in der Renaissance, seine Pflege im Humanismus, die Kirchenspaltung in der Reformation und das Hand in Hand mit diesen Phänomenen aufkommende Interesse für die Beobachtung und das Studium der Natur erst gegen das Jahr 1600 hin definitiv besiegelt wurde.

Eine analoge Entwicklung wie die hier geschilderte der lateinisch redenden Welt spielte sich gleichzeitig in zwei andern, parallel neben ihr herlaufenden Kulturkreisen, dem arabischen im fernen Osten und in Spanien, sowie dem jüdischen ab, welcher von dem durch alle Länder zerstreuten und nur durch gemeinsame Rasse, Sprache und Religion zusammengehaltenen Judentum gebildet wurde.

So sehr auch die neuere Philosophie der mittelalterlichen an methodischer Behandlung der Probleme und Fruchtbarkeit der Resultate überlegen ist, so hat die Philosophie der Hauptkulturländer des Mittelalters doch einen Vorzug, welcher der neuern Zeit durch Abschliefsung der Nationalitäten gegen einander bedauerlicher Weise mehr und mehr verloren gegangen ist: den Vorzug einer einheitlichen Sprache der Wissenschaft. Heute haben wir eine deutsche, eine englische, eine französische und eine italienische Philosophie; nur spät und in unzulänglicher Weise werden die Geisteserzeugnisse einer dieser Nationen den drei übrigen bekannt, denn auf Übersetzungen ist kein Verlafs, und eine tiefere Kenntnis der fremden Sprachen,

wie sie für das philosophische Verständnis unentbehrlich ist, findet sich verhältnismäfsig selten. Im Mittelalter redete die Philosophie in Deutschland, England, Frankreich und Italien eine und dieselbe Sprache: das Lateinische. Jedes neu erscheinende Werk wurde sofort in allen vier Kulturländern gelesen und verstanden, und berühmte Lehrer waren nicht an ihr engeres Vaterland gebunden: Scotus Erigena stammte aus Irland oder Schottland und lehrte zu Paris, Anselm war geboren zu Aosta in Piemont, lebte lange Zeit in der Normandie und starb als Bischof von Canterbury in England; Albertus Magnus lehrte zu Paris und Köln, sein Schüler Thomas von Aquino zu Köln, Paris, Bologna, Rom und Neapel. In der neuern Philosophie gehen Franzosen, Engländer, Deutsche ihre eigenen Wege, und das ist sehr zu beklagen, denn die Wahrheit ist eine für alle, und die Wissenschaft durchaus eine internationale Angelegenheit.

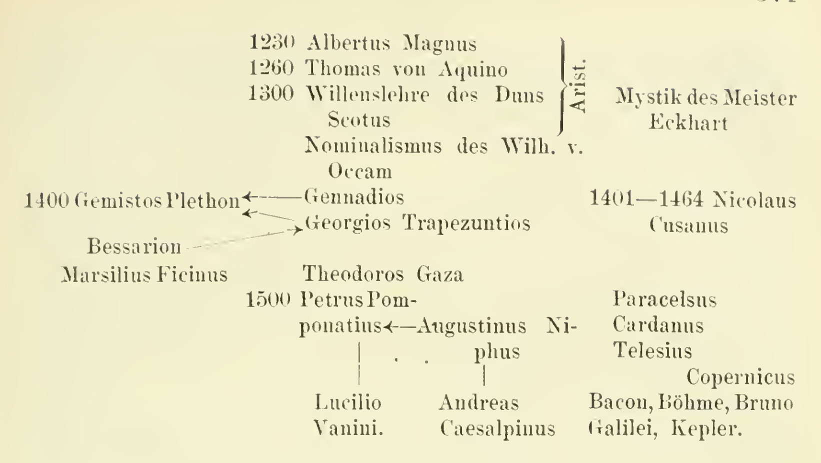
Neben dem lateinischen, Deutschland, England, Frankreich und Italien zur Einheit der wissenschaftlichen Arbeit verbindenden Kulturkreise bestanden im Mittelalter, wie schon bemerkt, drei andere: der griechische, welcher sich darauf beschränkte, die Schätze des Altertums zu hüten, bis sie sich von ihm aus in der Renaissancezeit über das Abendland ergossen, der arabische, der im fernen Osten blühte und in Spanien eine Nachblüte erzeugte, und der jüdische, der sich durch alle Kulturländer erstreckte. Die weltgeschichtliche Mission der beiden letzten Kreise bestand darin, um und nach 1200 die Schriften des Aristoteles in Übersetzungen dem Abendlande zu übermitteln und dadurch seiner philosophischen Arbeit neue Wege zu eröffnen.

Merkwürdig aber und auf einer innern Gesetzmäfsigkeit der Entwicklung beruhend ist es, dafs bei Arabern, Juden und Lateinern im wesentlichen derselbe Vorgang sich abspielt: in allen drei Sphären sucht man in einer ersten Periode das christliche, islamische, jüdische Dogma auf Grund neuplatonischer Anschauungen genetisch zu erzeugen und dadurch philosophisch begreiflich zu machen; nachdem aber die christliche, mohammedanische und jüdische Orthodoxie in seltener Einmütigkeit diese Versuche verworfen und abgelehnt hat,

flüchtet sich der Neuplatonismus in die Mystik, während die Scholastik im lateinischen, arabischen und jüdischen Kulturkreise zum Aristoteles greift, um mit Hilfe seiner Philosophie das Dogma der betreffenden Kirche zu stützen und umrahmend zu ergänzen. Auf alle drei Kulturkreise und den Verlauf in ihren beiden Perioden bezieht sich das bekannte Wort des Albertus Magnus (Summa theologiae I, 6): *Ad theologiam omnes aliae scientiae ancillantur*, welches jedoch die Unterscheidung einer philosophischen und theologischen Wissenschaft voraussetzt, die wir nicht gelten lassen können. Nicht die Philosophie war die Magd der Theologie, sondern beide lagen während des Mittelalters unter der Knechtschaft der theologischen und philosophischen Tradition des Altertums, bis sich der menschliche Geist in der neuern Philosophie nach und nach von dieser Knechtschaft emanzipierte und auf eigenen Füfsen zu gehen lernte.

Die Anordnung des Stoffes der Scholastik macht einige Schwierigkeit, da die drei Entwicklungsreihen parallel neben einander verlaufen. Da indessen das Hauptinteresse auf den zwei durch das Jahr 1200 geschiedenen Perioden der christlich-lateinischen Scholastik liegt, während die arabische und jüdische weder vor noch nach ihnen eine geeignete Stelle findet, so werden wir sie nach dem zweckmäfsigen Vorgange anderer zwischen die beiden Perioden der christlichen Philosophie einschalten. Eine allgemeine chronologische Übersicht bietet das folgende Schema:

Christlich-Lateinisch.		Jüdisch.			Arabisch.
850 Scotus Erigena	Neu-plat.	Kabbala { Jezîrah 850, Sohar 1200 }	Neuplatonisch	Neuplat.	850 Alkindi 900 Alfarabi 950 ichwan el safa
900 Realismus und Nominalismus		En Soph Azilah (Adam Kadmon)	Neuplatonisch	Arist.	1020 Avicenna 1080 Alghazel
1092 Anselm und Roscellin: Synode von Soissons		Beriah (Ideen) Jezîrah (Engel) Asijja Sinnenwelt	Neuplatonisch		
1100 Abaelard		1150 Salomon ben Gebirol (Avicebron)	Neuplatonisch	Neupl.	1120 Avempace 1140 Abubacer
1200 Petrus Lombardus		1180 Moses Maimun	Arist.	Arist.	1170 Averroes



2. Johannes Scotus Eri(u)gena.

Gleich an der Schwelle der mittelalterlichen Philosophie begegnet uns ein Mann, welcher an mystischem Tiefsinn, Weite des Blickes und Freiheit der Anschauungen sein eigenes Jahrhundert wie die nächstfolgenden weit überragt, daher auch von beiden nicht gebührend gewürdigt wurde. Er hiefs Johannes, mit dem Beinamen *Scotus* (wahrscheinlich nach *Scotia major*, wie Irland noch bis ins elfte Jahrhundert hiefs), und *Erigena* (genauer Eriugena, wie die ältesten Handschriften haben, nach *Eriu*, *Erin*, dem keltischen Namen für Irland, — wir bleiben bei dem durch die Tradition sanktionierten und wohlklingenderen *Erigena*), und war geboren etwa 810 zu Irland, dessen damals blühenden Schulen er eine für seine Zeit vortreffliche Bildung, namentlich auch neben dem Lateinischen die Kenntnis des Griechischen, verdankte. Er wurde, als nach dem Vertrage zu Verdun auf dem Kontinente wieder geordnete Verhältnisse eingetreten waren, von Karl dem Kahlen (843 bis 877) zum Vorsteher der *Schola Palatina* zu Paris berufen und beauftragt, die Schriften des Dionysius Areopagita, welche der byzantinische Kaiser Michael Balbus 824 Ludwig dem Frommen geschenkt hatte, ins Lateinische zu übertragen. An dieser Arbeit erwuchs sein eigenes, auf die Anschauungen des Areopagiten gegründetes, aber weit über denselben hinausgehendes System, welches er in seiner Schrift περὶ φύσεως

μερισμοῦ, i. e. *de divisione naturae* entwickelte, indem er nach grofsen, universellen Gesichtspunkten alles Seiende umspannte und die Weltentwicklung als einen Kreislauf beschrieb, vermöge dessen die Dinge aus Gott hervorgehen und wieder in denselben zurückkehren.

Dieser hohe Standpunkt machte sich auch geltend bei seinem Eingreifen in den Prädestinationsstreit zwischen dem Mönche Gottschalk und dem Erzbischof Hinkmar von Rheims. Gottschalk hatte sich im schroffsten Augustinischen Sinne für die doppelte Prädestination, der Guten zum Heil, der Bösen zur Verdammnis ausgesprochen. Hinkmar wollte nur die einfache Prädestination der Guten zur Seligkeit, hingegen für die Bösen eine blofse Präscienz zugeben. Nach Erigena liegt alles Erschaffene, liegen die Guten wie die Bösen in Gott. Dieser prädestiniert sich selbst, und natürlich nur zum Guten. Von den Bösen läfst sich nur sagen, dafs Gott sich in ihnen nicht zum Guten prädestiniert hat. Seine Präscienz ist identisch mit der Prädestination und reicht nicht weiter als diese.

Dieser Standpunkt des Erigena erregte heftigen Widerspruch und wurde auf den Synoden zu Valence (855) und zu Langres (859) verdammt. Doch hielt sich Erigena, wahrscheinlich vermöge der Gunst des Königs. Mit dem Tode Karls des Kahlen (877) verschwindet auch Erigena aus der Geschichte. Nur unbestimmte Sagen wissen zu berichten, dafs Alfred der Grofse ihn nach Oxford berufen, dafs er später eine Schule in Malmesbury geleitet habe und von seinen eigenen Schülern ermordet worden sei.

Der historische Horizont Erigenas ist ein beschränkter. Von Platon kennt er nur den ersten Teil des Timaeus in der Übersetzung des Chalcidius, von Aristoteles nur die beiden logischen Schriften, *categoriae* nebst der Isagoge des Porphyrius, und *de interpretatione*, dazu die oben (S. 363 fg.) erwähnten Hauptschriften des Marcianus Capella, Boethius und Cassiodorus, sowie die neuplatonische Metaphysik in der Form des von ihm übersetzten Dionysius Areopagita. Autorität sind für ihn die Heilige Schrift und, ihr nahezu gleichstehend, die Kirchenväter, unter denen er namentlich die griechischen, Origenes und andere, näher kennt. Er findet, dafs diese

Autoritäten vielfach, wie eine Pfauenfeder, je nach der Seite, von der man sie betrachtet, in verschiedenen Farben schillern, und ruft die Vernunft zu Hilfe, um die daraus entstehenden Schwierigkeiten zu lösen; jedoch mufs die Vernunft durch das göttliche Licht erleuchtet sein, wie der dunkle Luftraum durch die Sonne. In diesem Sinne will er *quae vere praedicantur credere et quae vere creduntur intelligere.*

Mit diesen Mitteln ausgerüstet tritt er in seiner Hauptschrift, den fünf Büchern *de divisione naturae*, an die Gesamtheit des Seienden heran und unternimmt eine Einteilung alles Seienden, welche ihm die Vollständigkeit seines Verfahrens verbürgt und ein merkwürdiges Analogon in der Sâñkhya-Philosophie (vgl. Phil. d. Inder, III, S. 415 fg.) findet, wo es, ohne dafs an eine historische Abhängigkeit zu denken wäre, da eine universelle Betrachtungsweise der Natur in Europa wie in Indien eine solche Vierteilung nahelegte, im 2. Verse der Sâñkhya-Kârikâ heifst:

Die Urerzeugerin ist unerzeugt;
Erzeugend und erzeugt vom Grofsen an
Sind sieben; sechzehn sind die blofs erzeugten;
Der Purusha ist nicht erzeugt noch zeugend.

Ebenso, wiewohl nicht ganz so passend, da Gott bei ihm in zwei Kategorien eingereiht werden mufste, unterscheidet Erigena vier allein mögliche Klassen von Wesen, je nachdem sie entweder 1. schaffend, nicht erschaffen, oder 2. erschaffen und schaffend, oder 3. erschaffen, nicht schaffend, oder 4. weder erschaffen noch schaffend sind, wobei er alles Seiende diesen vier Klassen in der Weise einordnet, wie sie das folgende Schema zeigt:

1. *creat, non creatur:*	*Deus*	*analysis sive resolutio.*
2. *creantur et creant:*	*genera, species*	
3. *creantur, non creant:*	*individua*	
4. *neque creat, neque creatur:*	*Deus ut finis omnium*	*reversio sive deificatio.*

Die Worte *resolutio* und *deificatio* deuten auf den Doppelprozefs hin, vermöge dessen alle Dinge aus Gott hervorgehen und wieder in denselben zurückkehren, woraus schon zu er-

sehen ist, dafs der Gottesbegriff und der Schöpfungsbegriff des Erigena von dem der Kirche sich wesentlich unterscheidet. Sein Gott ist nicht ein theistischer, sondern ein pantheistischer, und seine Schöpfung ist nicht eine zeitliche, sondern eine zeitlose Emanation aus Gott, wozu freilich die Rückkehr in Gott, welche doch als ein zeitlicher Akt gedacht werden mufs, nicht stimmen will; wenn die Dinge von Ewigkeit her in Gott liegen, so bedarf es keiner Rückkehr zu Gott. Die gröfste Schwierigkeit des Systems aber liegt in der Erklärung des Bösen, wie sich dies aus der Einzelbetrachtung näher ergeben wird.

1. *Creat. non creatur: Deus.*

In diesem Punkte zeigt sich Erigena stark abhängig vom Areopagiten. Wie dieser unterscheidet er eine *Theologia affirmativa* und eine *Theologia negativa*, und billigt der erstern nur eine metaphorische Bedeutung zu; sie redet *non proprie sed translative*, während die negative Theologie *non translative sed proprie* redet. Wahrer als alle positiven Eigenschaften, die man Gott zuschreibt, ist es, zu leugnen, dafs Gott irgend etwas von dem sei, was man von ihm aussagt: *verius negatur Deus, quid eorum quae de eo praedicantur esse, quam affirmatur esse.* Die bejahende Theologie schreibt Gott alle Vollkommenheiten zu, die wir an den Dingen wahrnehmen, sie alle sind seine Theophanien. Von diesen Theophanien, durch welche Gott sich in den Dingen offenbart, ist als eine zweite Art der Theophanie zu unterscheiden die direkte Offenbarung, in welcher Gott aus Gnade sein Wesen den Menschen kund gemacht hat. Näher betrachtet, legt Gott sein Wesen nach drei Seiten hin den Menschen dar, als Sein, Weisheit und Leben, welche den drei Personen der Trinität entsprechen und in der Einheit des göttlichen Wesens wurzeln. Das Sein des Vaters entfaltet sich als Sohn zu einer Welt der Ideen, welche alle von dem göttlichen Logos umschlossen werden, und die Tätigkeit des Geistes besteht darin, diese Ideen über die Dinge zu verteilen und in dem Leben der Welt zu verwirklichen. Aber die wahre Gotteserkenntnis liegt in der negativen Theologie, welche uns darüber belehrt, dafs Gott nichts von alledem ist, was von ihm irgend ausgesagt werden

könnte, dafs er nur erkannt wird nicht nach dem was er ist *(quid est)*, sondern nur dafs er ist *(quia solummodo est)*, dafs er in einer *lux inaccessibilis* wohnt, dafs er auch über die aristotelischen Kategorien erhaben ist, ohne Ruhe und Bewegung, ohne Tun und Leiden, nicht liebend und nicht geliebt, dafs er für unsere Erkenntnis ein blofses *nihilum* ist; hierin besteht die wahre Weisheit: *Deus melius nesciendo scitur, cujus ignorantia vera est sapientia.* Er ist kein *ens*, sondern *superessentialis*, er ist nicht *bonus*, sondern *superbonus* oder, wie Erigena sich auch ausdrückt, *plus quam bonus*, nicht *sapiens*, sondern *plus quam sapiens; supersapiens*, ja der Philosoph versteigt sich bis zu dem kühnen Gedanken, dafs Gott, als über alles Wissen erhaben, auch von sich selbst ein Wissen nicht besitze, dafs, wie wir die verschiedenen darauf zielenden Aussprüche zusammenfassen können, *Deus ipse nescit quid Deus sit.*

2. *Creantur et creant: genera* und *species.*

Anknüpfend an den mosaischen Schöpfungsbericht, deutet Erigena ihn dahin um, dafs die Schöpfung nicht im Sinne einer zeitlichen Folge, sondern nur von der sachlichen Ordnung der Dinge zu verstehen sei. Gott selbst ist nur das Nichts, aus dem die Welt geschaffen wurde, er macht sich erst durch die Schöpfung aus dem Nichts zu einem Etwas, die Schöpfung der Idealwelt ist die Selbstverwirklichung Gottes. Die Genera und Species der Dinge sind als die *Causae primordiales* anfanglos und ebenso ewig wie Gott. Sie alle, von den obersten Kategorien an bis herab zu den Genera und Species, sind die Urbilder (πρωτότυπα) der Dinge und als solche sind sie göttliche Willensakte (θεῖα θελήματα), sind Vorausbestimmungen (προορίσματα), und werden alle befafst in dem göttlichen Logos, welcher, vom Vater von Ewigkeit her gezeugt, nur das Sein des Vaters in seiner Selbstentfaltung zur Ideenwelt, zum Logos, zum Sohne, ist.

3. *Creantur, non creant: individua.*

Wie die zweite Natur des Erigena auf einer Identifikation der platonischen Ideenlehre mit dem Logos, dem Sohne, beruht, so besteht ein ähnliches Verhältnis zwischen dem Geiste

als der dritten Person der Gottheit mit der Erscheinungswelt, sofern der Heilige Geist nicht nur innerhalb der Ideenwelt das Verhältnis der *Genera* und *Species* ordnet, sondern weiter auch in der Erscheinungswelt diese *Genera* und *Species* über die Individuen verteilt, in ihnen verwirklicht und dadurch das Leben alles Individuellen bewirkt. Es ist zunächst das Sein Gottes des Vaters, welches sich durch alles Individuelle hindurch erstreckt und doch in jedem ganz vorhanden ist; es ist ferner der Logos als Inbegriff der Ideen, welcher diesem Sein die bestimmte Form verleiht, welche den Individuen eigen ist, und es ist der Geist, der in den individuellen Dingen die Materie als ein blofs negatives Substrat mit diesen Formen umkleidet. Somit bestehen alle Individuen nur in Gott *(in Deo subsistunt)*, und sie sind unsterblich, sofern das in ihnen verwirklichte göttliche Sein unsterblich ist.

Kein Wesen kann zu nichts zerfallen,
Das Ewige regt sich fort in allen,
Am Sein erhalte dich beglückt,
Das Sein ist ewig, denn Gesetze
Bewahren die lebendigen Schätze,
Aus denen sich das All geschmückt.

Dieser Goethesche Vers ist geeignet, die Trinitätslehre des Erigena zu veranschaulichen, wenn man das Sein auf den Vater, die lebendigen Schätze der Ideenwelt auf den Sohn und die gesetzmäfsige Schmückung des Alls mit diesen Schätzen auf den Geist bezieht.

Nur von Gott kann man sagen, dafs er *per se ipsum subsistit*, von den Individuen hingegen, dafs sie *per se non subsistunt*, vielmehr, wie bei Platon, nur gleichsam als die Schatten der realen Wesenheiten *(sicut umbrae corporum)* bestehen.

Aber woher das Böse und das Übel der Welt, wenn die Dinge nur Gedanken Gottes sind, wenn Gott, wie oben in den Ideen, so auch weiter in den Individuen nur sich selbst schafft? Hier bleibt unserm Philosophen der einzige Ausweg, dafs er das Böse und das Übel nur als eine Privation des Seins, als eine blofse Negation erklärt. Gott hat den Menschen die Freiheit verliehen und mit ihr die Möglichkeit, sich

von Gott als ihrem eigenen wahren Wesen abzuwenden. Diese Abwendung hat keinen realen Grund, sie ist *incausalis*, entspringt aus einer bloßen Negation, sofern die menschliche Vernunft der Erkenntnis ihrer Gottwesenheit ermangelt, woraus der Hochmut hervorgeht, welcher die Wurzel alles Bösen in der Welt ist. Eine Folge der Sünde ist die Umkleidung des Menschen mit der Leiblichkeit, angedeutet in der Bibel durch die Schürzen aus Feigenblättern, und mit ihr die vorher nicht bestehende Fortpflanzung der Menschen auf geschlechtlichem, tierischem Wege, sowie die Vererbung der Sünde als Erbsünde auf alle folgenden Generationen.

4. *Neque creat, neque creatur: Deus ut finis omnium.*

Wie ein Fehler als seine Konsequenz einen zweiten nach sich zieht, so sieht sich Erigena genötigt, nachdem er das Böse, wenn auch nur als eine negative Instanz, anerkannt hat, eine Rückkehr der Dinge zu Gott zu lehren, beides im Widerspruch mit der pantheistischen Grundanschauung des Systems, nach welcher, da alles in Gott ist, weder ein Böses in der Welt bestehen könnte, noch eine Rückkehr zu Gott erforderlich sein würde, da ja alles schon von vornherein in Gott ist und in ihm bleibt.

Die Rückkehr der Dinge zu Gott vollzieht sich, wie Erigena, die Kirchenlehre beibehaltend, aber in allen Punkten geistvoll vertiefend, ausführt, durch Christus, in welchem der ewige Logos volle menschliche Natur mit Ausnahme der Sünde angenommen hat. Christi Auferstehung und Himmelfahrt ist eine solche der ganzen Menschheit, nur daſs in ihm mit einem Male dasteht, was sich in der Menschheit als ein zeitlicher Prozeſs vollzieht, bei welchem die göttliche Gnade, vermittelt durch die Kirche, und die nicht verlorene menschliche Freiheit zusammenwirken. Die Rückkehr des Menschen und mit ihm aller Dinge zu Gott erfolgt in drei Stufen, vermöge der Befreiung von der Sinnlichkeit, der Wiederherstellung der ursprünglichen, vom Geschlechtsunterschied freien Idealnatur und der endgültigen Einswerdung des Menschen und mit ihm aller Dinge in Gott. Das individuelle Sein wird dabei nicht aufgehoben, sondern besteht in Gott ebenso fort wie der Luft-

raum, wenn er vom Sonnenlicht, wie das Eisen, wenn es von der Glut durchdrungen ist.

Was wird aus den Bösen nach dem Tode? Die Hölle wagt Erigena nicht zu beseitigen, verlegt sie aber mit allem andern in die Gesamtheit des göttlichen Wesens. Sie ist kein Ort, sondern ein Zustand der Qual, bestehend in der Fortdauer des Begehrens ohne die Möglichkeit seiner Befriedigung. Die Strafe trifft dabei nicht die göttliche Natur des Menschen, sondern nur die Abwendung dieser Natur von dem Göttlichen, und nur auf diese Abwendung bezieht sich die Ewigkeit der Höllenstrafen, nicht auf die Natur selbst, für welche Erigena sich einer allgemeinen Apokatastasis (wie es scheint sogar mit Einschlufs des Satans) zuneigt; de div. nat. 5,27: *Divina bonitas consummabit malitiam. aeterna vita absorbebit mortem, beatitudo miseriam.*

* * *

Hatte sich schon der Papst Nikolaus I. 860 bei Karl dem Kahlen, wiewohl vergebens, darüber beschwert, dafs man ihm die Übersetzung des Dionysius Areopagita durch Scotus Erigena nicht vor der Veröffentlichung zur Zensur vorgelegt habe, so wurde durch zwei spätere Päpste, Leo IX. und Honorius III., in den Jahren 1050 und 1225, das grofse Meisterwerk des Scotus Erigena, de divisione naturae, zur Vernichtung durch den Scheiterhaufen verurteilt. Ein Glück, dafs es nicht möglich war, den Geist mit zu verbrennen, aus dem es entstanden war, und dem wir noch oft genug auf unserm Wege wieder begegnen werden.

3. Realismus und Nominalismus.

Das Wort Realismus hat in der mittelalterlichen Philosophie einen von dem in der Neuzeit gebräuchlichen sehr verschiedenen, ja entgegengesetzten Sinn. In der neuern Philosophie stehen sich gegenüber der Realismus und der Idealismus, der Realismus, welcher behauptet, dafs die uns umgebende Welt in Raum und Zeit im höchsten Sinne real, dafs sie eine Ordnung der Dinge an sich selbst sei, eine Richtung, welche, wenn konsequent verfolgt, notwendig zum Materialismus *sans phrase* führt, — und der Idealismus, welcher

lehrt, dafs die Aufsenwelt nur ideal, nur in der Idee, in der Vorstellung besteht, dafs sie nach den Indern eine blofse *mâyâ*, nach Platon eine blofse Welt der Schatten, dafs sie nach Kant nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist.

Etwas ganz anderes bedeutet der Realismus in der Philosophie des Mittelalters; hier ist sein Gegensatz der Nominalismus, und dieser Gegensatz betrifft nicht die Realität der Aufsenwelt, sondern die der *Universalia*, d. h. der allgemeinen Kategorien, *genera* und *species*, von denen der Realismus behauptet, dafs sie real, dafs sie, wenn auch nicht gerade in zeitlichem Sinne, ursprünglicher und wesenhafter als die entsprechenden Einzelwesen sind: *universalia ante res*, während der Nominalismus alles Allgemeine, die *species* und *genera* bis hinauf zu den Kategorien für blofse, auf dem Wege der Abstraktion aus den Einzeldingen gewonnene Begriffe *(conceptus)*, ja für blofse Namen *(nomina, flatus vocis)* erklärt: *universalia post res*. Der Realismus behauptet, dafs das Einzelne nicht sein würde, wenn das Allgemeine nicht wäre, der Nominalismus besteht vielmehr umgekehrt darauf, dafs das Allgemeine nicht sein würde, wenn das Einzelne nicht wäre.

Eine vermittelnde Richtung sieht mit dem Realismus in dem Allgemeinen das eigentliche Wesen der Dinge, nimmt aber mit dem Nominalismus an, dafs dieses Allgemeine nur in den Einzeldingen wirklich vorhanden sei: *universalia in rebus*.

Der im Mittelalter durch Jahrhunderte sich hinziehende und mit grofsem Eifer geführte Streit zwischen Realismus und Nominalismus hat seinen letzten Grund darin, dafs man in der Philosophie des Platon und Aristoteles, soweit sie damals bekannt waren, eine Zweideutigkeit zu erkennen glaubte, welche es allen drei Parteien möglich machte, sich auf dieselben zu berufen.

Platon hatte erkannt, dafs in der Natur bei allem Wechsel der Erscheinungen gewisse Formen oder Typen, welche er die Ideen nannte, beharren, hatte aber als Leitfaden, um diese allgemeinen Typen zu finden, die allgemeinen Begriffe gewählt, so dafs er nicht nur Ideen der *species*, sondern auch der *genera*, der Qualitäten und Relationen ansetzte; so ist nach ihm ein bestimmtes Einzelding ein Pferd, weil es teil hat (μετέχει) an

der Idee der Pferdheit, und dabei ein Tier, schnell, schön, gröfser als ein anderes, weil es zugleich an den Ideen der Tierheit, Schnelligkeit, Gröfse usw. teil hat, wie dies Phil. d. Griechen, S. 251 fg., näher auseinandergesetzt wurde. Einen Schritt weiter ging in dieser für die Philosophie verhängnisvollen Verschmelzung der logischen mit den metaphysischen Allgemeinheiten Aristoteles. Vermöge seiner auf die Einzelforschung gerichteten Neigung sah er in den Einzelwesen das Primäre (die πρῶται οὐσίαι), in dem Allgemeinen nur das Sekundäre (die δεύτεραι οὐσίαι), steht aber andererseits so weit unter dem Einflusse Platons, dafs er in dem Einzelnen nur das für uns Primäre (das πρότερον πρὸς ἡμᾶς), hingegen in dem Allgemeinen das seiner Natur nach Primäre und Ursprünglichere (das πρότερον φύσει) erkennt. Daher konnten sich im Mittelalter beide Parteien, die Realisten wie die Nominalisten, auf den Aristoteles berufen, während der Realismus eine starke Stütze in dem namentlich durch Vermittlung des Neuplatonismus ihm zugänglichen Platon besafs, da der Neuplatonismus in seinen vier Stufen des ἕν, der ἰδέαι, der ψυχή und der ὕλη das Besondere völlig aus dem Allgemeinen emanieren liefs. In diesem Sinne haben wir im vorigen Abschnitt Scotus Erigena als einen auf dem Neuplatonismus fufsenden Vertreter des extremen Realismus kennen gelernt.

Schon im spätern Altertum hatten die erwähnten Richtungen ihre Vertretung gefunden. So ist Marcianus Capella (oben S. 363) entschiedener Nominalist, Boethius (oben S. 364) vertritt eine vermittelnde Richtung, und Porphyrius als Schüler des Plotin huldigt dem neuplatonischen Realismus. In seiner Isagoge zu den Kategorien des Aristoteles, welche dem Mittelalter in der lateinischen Übersetzung des Boethius vorlag, findet sich die berühmte Stelle, auf Grund deren im Mittelalter der Kampf zwischen Realisten und Nominalisten entbrannte und Jahrhunderte lang mit Eifer geführt wurde. Porphyrius bespricht dort die fünf Prädikamente *genus, differentia, species, proprium* und *accidens* und macht dabei die Bemerkung: *de generibus et speciebus illud quidem, sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensilibus an in sen-*

silibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo: altissimum enim negotium est huiusmodi et majoris egens inquisitionis. „Was nun die *genera* und *species* betrifft, so werde ich über die Frage, ob sie subsistieren [Thesis des Realismus] oder ob sie blofs und allein im Intellekt existieren [Thesis des Nominalismus], ferner, falls sie subsistieren, ob sie körperlich oder unkörperlich sind, und ob sie getrennt von den Sinnendingen oder nur in den Sinnendingen und an diesen bestehend sind [Thesis der vermittelnden Richtung], es vermeiden mich zu äufsern; denn eine Aufgabe wie diese ist sehr hoch und bedarf einer eingehendern Untersuchung."

Alle die in dieser Stelle des Porphyrius angedeuteten Richtungen fanden in den ersten beiden Jahrhunderten des Mittelalters zahlreiche Vertreter, welche, anknüpfend an die Porphyriusstelle, ihre realistischen, nominalistischen oder vermittelnden Anschauungen in zahlreichen Variationen mit einem grofsen Aufwande von Dialektik zu entwickeln wufsten, bis der Nominalismus eine plötzliche Niederlage erlitt, welche ihn fast um allen Kredit brachte, und von der er sich zwei Jahrhunderte lang (bis auf William von Occam) nicht zu erholen vermochte. Diese Niederlage wurde dadurch herbeigeführt, dafs es einem gewissen Kanonikus Roscellinus (geboren um 1050 zu Compiègne, seit 1087 zu Besançon, Tours und Loches lehrend) eingefallen war, den von ihm vertretenen Nominalismus auf das Dogma der Trinität anzuwenden. Hierbei war in der schon seit 381 sanktionierten Formel: *una substantia, tres personae* für ihn der Begriff der Substanz eine blofs in der Redeweise der Kirche übliche subjektive Zusammenfassung, die reale Einheit der Gottheit war aufgegeben und ihre drei Personen blieben als drei Götter neben einander bestehen. Diese Konsequenz des Nominalismus erregte den gröfsten Anstofs, und Roscellin wurde auf der Synode zu Soissons 1092 der Ketzerei des Tritheismus überführt und gezwungen zu widerrufen, so dafs in der Folgezeit nur noch wenige sich offen zu nominalistischen Anschauungen zu bekennen wagten.

So charakteristisch für den Geist des Mittelalters diese Art ist, philosophische Theorien durch Berufung auf ein kirch-

liches Dogma zu widerlegen, so liegen doch die Gründe noch tiefer, welche das Mittelalter veranlafsten, ganz überwiegend der Theorie des Realismus anzuhängen. Für die Scholastik kam es nicht darauf an, durch Beobachtung der Wirklichkeit auf dem Wege der Induktion allgemeine Begriffe und Sätze zu gewinnen, da die allgemeinen Wahrheiten durch das Dogma der Kirche und, soweit sie diesem nicht widersprach, durch die Philosophie der Alten von vornherein feststanden, und die Aufgabe der philosophischen Forschung nur darin bestehen durfte, aus diesem als real anerkannten Allgemeinen durch dialektisches Verfahren auf dem Wege des *Pro* und *Contra* zu ermitteln, was mit den allgemeinen Wahrheiten ohne Widerspruch zusammenbestehen konnte. Als Beispiel können wir vorausgreifend die Art betrachten, wie Anselm von Canterbury auf ontologischem Wege das Dasein Gottes erwies. Gott existiert entweder nur *in intellectu solo* oder auch in Wirklichkeit; die erstere Annahme würde, da Gott dasjenige ist, *quo majus cogitari nequit*, zu dem Widerspruche führen, dafs *eo, quo majus cogitari nequit, majus cogitari posset*, dafs „etwas Gröfseres gedacht werden könnte, als dasjenige, gröfser als welches nichts gedacht werden kann“, woraus es dann für Anselm ohne weiteres feststand, dafs Gott nicht nur in der Idee, sondern auch in Wirklichkeit bestehen müsse.

4. Anselm von Canterbury.

Zwischen Scotus Erigena und Thomas von Aquino zeitlich die Mitte haltend, tritt uns 200 Jahre nach dem erstern und um ebensoviel vor dem letztern als dritte Erscheinung von überragender Bedeutung entgegen Anselm von Canterbury, von Erigena dadurch unterschieden, dafs er nicht neue Wege für den christlichen Gedanken sucht, sondern denselben in der überlieferten Form als ein treuer Sohn der Kirche durch die Vernunft zu begründen bemüht ist, von Thomas hingegen dadurch, dafs die Durchdringung des Glaubensinhalts mittels der Vernunft von Anselm nur im Prinzip gefordert, aber noch nicht völlig durchzuführen versucht wird, daher sie auch vor den sogenannten Mysterien des Christentums nicht zurückschreckt, während eben diese Durchdringung bei Thomas

von Aquino tatsächlich durchgeführt worden ist, soweit sie überhaupt durchführbar erschien, nämlich bis auf jene Mysterien der Trinität und Inkarnation, welche als ein von der Vernunft unantastbares *Noli me tangere* stehen bleiben.

Anselm wurde geboren im Jahre 1033 zu Aosta im Piemontesischen aus vornehmer Patrizierfamilie, widmete sich dem geistlichen Stande, trat, angezogen durch den Ruf des Lanfranc, 1060 in das Kloster zu Bec in der Normandie ein, dessen Abt er 1078 wurde, war bei der Synode zu Soissons (1092) persönlich nicht zugegen, hatte aber brieflich in seltsamem Kontrast zu der bekannten Milde seines Charakters verlangt, dafs man Roscellin, ohne sich auf eine Diskussion mit ihm einzulassen, zum Widerruf zwingen müsse, und wurde 1093 im Alter von 60 Jahren auf den durch Lanfrancs Tod seit 1089 vakanten Erzbischofsstuhl von Canterbury erhoben, den er bis zu seinem 1109 erfolgten Tode inne hatte. — Die Bedeutung Anselms knüpft sich vornehmlich an die prinzipiell geforderte Unterordnung der Erkenntnis unter den Glauben, an seine Beweise für das Dasein Gottes und an eine neue Theorie der Inkarnation.

1. *Credo ut intelligam.*

Schon Augustin hatte erklärt: *credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus.* Im Anschlufs an ihn hat Anselm das Wort geprägt, welches wie kein anderes den Standpunkt der Scholastik kennzeichnet: *credo ut intelligam*, ich glaube, damit ich verstehe (Proslogium 1). Die Scholastik ist nichts weniger als vernunftfeindlich, sie will nicht nur glauben, sondern auch das Geglaubte, soweit nicht in den Mysterien unübersteigliche Grenzen gesetzt sind, mit der Vernunft begreifen; aber sobald sie auf Sätze gerät, welche dem kirchlich anerkannten Dogma widersprechen, mufs sie sich sagen, dafs sie sich auf einem Irrwege befindet. Sofern dieses Credo ein äufserliches Fürwahrhalten der durch die Tradition sanktionierten Tatsachen und Glaubenssätze bedeutet, kennzeichnet es einen in der neuern Philosophie längst überwundenen Standpunkt; sofern es aber behauptet, dafs man den religiösen Wahrheiten nie gerecht werden kann, wenn

man sie nicht vorher im tiefsten Herzen erfafst hat und auf sich wirken läfst, hat der Anselmsche Spruch auch heute noch seine Bedeutung, und niemand wird imstande sein, auch ein philosophisches System nach seinem Werte richtig zu beurteilen, der sich nicht so tief in die Gedanken und Empfindungen seines Urhebers zu versetzen und einzuleben vermag, dafs er sich mit demselben, wenigstens vorübergehend, völlig identifiziert, denn nur so kann er dazu gelangen, die oft nur halb ausgesprochenen Gedanken seines Autors nach ihrer vollen Tragweite zu würdigen.

2. Anselms Beweise für das Dasein Gottes.

Anselm führt für das Dasein Gottes zwei Beweise, den einen im Monologium, den andern im Proslogium. Im Monologium geht er aus von dem platonischen Realismus. Es gibt Dinge, welche die Eigenschaft der Wahrheit, der Güte, der Gröfse, des Seins an sich tragen. Diese Eigenschaften sind an den Einzeldingen immer nur relativ, und alles Relative hat ein Absolutes zur Voraussetzung. Folglich gibt es eine Wahrheit an sich, ein Gutes an sich, ein Grofses an sich, ein Sein an sich, und der Inbegriff dieser Universalia ist Gott. — Aber selbst wenn man mit Platon und Anselm den Universalien auch Realität zugesteht, so ist ihr Inbegriff doch noch weit entfernt von dem Begriff eines persönlichen Gottes: vielmehr widerspricht ein solcher der platonisch-anselmschen Ideenlehre, denn es liegt im Wesen der Ideen, an sich seiende Wesenheiten (αὐτὸ καθ' αὐτό, *per se ipsum*) zu sein, welche als solche eines Trägers zu ihrer Stütze nicht bedürfen, vielmehr einen solchen ausschliefsen.

Im Proslogium, so genannt, weil Anselm nach dem Vorbilde der Confessiones des Augustin für seine Darstellung die Form einer Anrede an Gott gewählt hat, argumentiert er cap. 2 und 3 folgendermafsen:

Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es sicut credimus. et hoc

„Also, o Herr, der du zu dem Glauben die Erkenntnis verleihst, verleihe mir, dafs ich, soweit du es für gut findest, erkennen möge, dafs du bist, wie wir es glauben, und dafs du so bist, wie wir

es quod credimus. Et quidem credimus, te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia „dicit insipiens in corde suo: Non est Deus“? Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, aliquid, quo majus nihil cogitari potest, intelligit, quod audit, et quod intelligit, in intellectu ejus est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim, rem esse in intellectu, aliud intelligere, rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum esse intelligit, quod nondum fecit. Cum vero jam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse, quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest; quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intel-

dich glauben. Wir glauben aber, dafs du etwas bist, gröfser als welches nichts gedacht werden kann. Oder sollte es etwa kein Wesen dieser Art geben, denn «die Toren sprechen in ihrem Herzen: es ist kein Gott»? Aber gewifs ist, dafs eben ein solcher Tor, wenn er diese meine Worte hört, sich unter dem, gröfser als welches nichts gedacht werden kann, etwas denkt, wenn er es hört, und was er denkt, das ist in seinem Intellekt, auch dann, wenn er nicht einsieht, dafs es existiert. Denn freilich ist es ein anderes, dafs etwas im Intellekt vorhanden sei, und ein anderes, einzusehen, dafs dasselbe in Wirklichkeit vorhanden ist. Und wenn ein Maler im voraus überlegt, was er malen will, so hat er es zwar im Intellekt, weifs aber auch, dafs das Bild, welches er noch nicht gemalt hat, noch nicht wirklich vorhanden ist; nachdem er es aber gemalt hat, so hat er es sowohl im Intellekt, als auch weifs er, dafs das Bild existiert, welches er gemalt hat. Auch der Tor also ist genötigt einzugestehen, dafs wenigstens in seinem Intellekt etwas vorhanden ist, gröfser als welches nichts gedacht werden kann; denn indem er dieses hört, versteht er es; was aber verstanden wird, ist im Intellekt vorhanden. Nun kann aber das, gröfser als welches nichts gedacht werden kann, nicht im Intellekt allein vorhanden sein. Denn gesetzt, dasselbe sei im Intellekt allein vorhanden, so könnte es gedacht werden als auch in Wirklichkeit bestehend, und das wäre ein gröfseres.

lectu est, potest cogitari et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu, et in re. Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod majus est, quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo majus nequit cogitari, potest cogitari non esse, id ipsum, quo majus cogitari nequit, non est id, quo majus cogitari nequit: quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu, Domine Deus noster!

Gesetzt also, dasjenige, gröfser als welches nichts gedacht werden kann, wäre nur im Intellekt vorhanden, so würde eben dasjenige, gröfser als welches nichts gedacht werden kann, ein solches sein, gröfser als welches noch etwas gedacht werden könnte; und das ist offenbar unmöglich. Es mufs also unzweifelhaft etwas existieren, gröfser als welches nichts gedacht werden kann, und zwar sowohl im Intellekt, als auch in Wirklichkeit. Dasselbe existiert also so sicher in Wahrheit, dafs nicht einmal gedacht werden kann, dafs es nicht existiere. Es kann also etwas gedacht werden, von dem sich nicht denken läfst, dafs es nicht existierte; und dieses ist gröfser als das, von dem man sich denken kann, dafs es nicht existierte. Wenn also dasjenige, gröfser als welches nichts gedacht werden kann, gedacht werden könnte als nicht existierend, so würde eben dasjenige, gröfser als welches nichts gedacht werden kann, nicht dasjenige sein, gröfser als welches nichts gedacht werden kann; welches unmöglich ist. Es ist also so gewifs wahr, dafs etwas existiert, gröfser als welches nichts gedacht werden kann, dafs es nicht einmal gedacht werden kann als nicht existierend: und das bist du, o Herr, unser Gott!“

Anknüpfend an die bekannte Stelle, Psalm 14,1, in der Vulgata 13,1: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus,* sucht Anselm diesem Insipiens zu beweisen, dafs er, entgegen seiner Behauptung, an das Dasein Gottes glaubt, während der Mönch

Gaunilo* in seinem anonym erschienenen *Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem* dem Anselm vorwirft, er identifiziere die Begriffe *intelligi* und *esse in intellectu*, worauf wiederum Anselm in seinem *Liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente* seine Behauptung zu rechtfertigen sucht. — Die unter dem Namen des ontologischen Beweises so berühmt gewordene Argumentation des Anselm läfst sich zusammenfassen in die Worte: *Deus est id, quo majus cogitari nequit. Si Deus esset in intellectu solo, eo, quo majus cogitari nequit, majus cogitari posset*, „Gott ist dasjenige, gröfser als welches nichts gedacht werden kann; wäre nun Gott allein im Intellekt vorhanden, so liefse sich noch etwas Gröfseres denken als das, gröfser als welches nichts gedacht werden kann" (nämlich derselbe Gott als nicht nur im Intellekt, sondern auch in Wirklichkeit bestehend), welche Annahme einen Widerspruch enthalten, somit falsch sein würde.* — Der Fehler des Anselmschen Arguments liegt nicht darin, wo Gaunilo und viele nach demselben ihn gesucht haben, wenn sie dem Anselm vorwerfen, er habe mit Unrecht *cogitari* gleichgesetzt mit *esse in intellectu*; denn beide sind genau dasselbe; sondern vielmehr, wie Kant nachgewiesen hat, darin, dafs Anselm das *esse in re* für gröfser hält als das *esse in intellectu*, da doch beide vollkommen gleich grofs sind, und der Gott in Wirklichkeit nicht um ein Haar breit gröfser ist als der Gott in der Idee, etwa wie die Person vor dem Spiegel in allen Einzelheiten dasselbe ist, was ihr Abbild im Spiegel zeigt, oder, das Kantische Beispiel zu gebrauchen, wie hundert Taler in Wirklichkeit dieselbe Summe sind wie hundert Taler in der Idee, nur dafs diese Summe das eine Mal wirklich da ist und das andere Mal nicht.

3. *Cur Deus homo?*

In der Schrift dieses Namens sucht Anselm in das sogenannte Mysterium der Inkarnation einzudringen und begreiflich zu machen, „warum Gott Mensch werden mufste", worüber bis zu ihm die Vorstellung herrschte, dafs Gott seinen Sohn als Lösegeld (λύτρον, schon Matth. 20,28; Marc. 10,45) für die Menschen, auf welche der Teufel durch den Sündenfall An-

spruch hatte, gezahlt habe, was dann leicht auf die Vorstellung hinauslief, dafs Gott den Teufel überlistet habe. Diese unwürdige Vorstellung sucht Anselm dadurch zu beseitigen, dafs er an die Stelle eines Konflikts Gottes mit dem Teufel den Konflikt zweier Eigenschaften Gottes setzt, nämlich der Gerechtigkeit, welche verlangt, dafs alle Nachkommen Adams der Verdammnis anheimfallen, und der Barmherzigkeit, welche die Menschen retten möchte, wenn sie das dargebotene Sühnopfer im Glauben annehmen. Diese seit Anselm angenommene Theorie ist allerdings nicht imstande, die Schwierigkeit zu lösen. Denn wenn es eine Ungerechtigkeit ist, dem Schuldigen zu verzeihen, so ist es nicht eine Kompensation, sondern eine Verdoppelung der Ungerechtigkeit, wenn die Strafe von dem Schuldigen genommen und auf einen Unschuldigen gelegt wird.

5. Abaelard und seine Schule.

Zwischen dem Realismus des Anselm und Wilhelm von Champeaux und dem Nominalismus des Roscellin nimmt als Schüler der beiden letztern eine vermittelnde Stellung ein der durch seine glänzende Dialektik und Lehrgabe, mehr noch durch seine herben Lebensschicksale berühmt gewordene Petrus Abaelardus (Abélard, Abeillard); geboren 1079 in dem Dorfe Palais unweit Nantes, hörte er als wandernder Schüler zuerst den Nominalisten Roscellin, dann zu Paris den in der Weise seines Lehrers Anselm von Laon den Realismus vertretenden Wilhelm von Champeaux. Abaelard wurde bald sein Gegner, eröffnete zunächst eine Schule zu Melun, welche er nach 1108 nach Paris auf den Hügel Ste. Geneviève und 1115 nach der Kathedralschule von Notre Dame verpflanzte. Als gefeierter, von angeblich tausend Studenten besuchter Lehrer fand er Eingang in dem Hause des Kanonikus Fulbert, wo er dessen 1101 geborene schöne und gelehrte Nichte Heloise unterrichtete, in heftiger Liebe zu ihr entbrannte und sie nach der Bretagne entführte, wo sie ihm einen Sohn, den Astralabius, schenkte. Vergebens suchte er seine Ehe mit Heloise geheimzuhalten, um sich den Zugang zu den geistlichen Ämtern nicht zu verschliefsen. Der rachsüchtige Fulbert fand das Mittel,

ihm (nach 5. Mose 23,1) die geistliche Laufbahn unmöglich zu machen, indem er ihn bei Nacht überfallen und entmannen liefs. Schon 1121 erwirkten seine Gegner und Neider auf der Synode zu Soissons die Verurteilung seiner Trinitätslehre; er mufste seinen *Tractatus de unitate et trinitate divina* ins Feuer werfen und wurde für kurze Zeit sogar gefangen gesetzt. Aus der Haft befreit, verbrachte er die übrigen zwanzig Jahre seines Lebens teils in klösterlicher Zurückgezogenheit, teils in der von seinen ihm zuströmenden Schülern erbauten Einsiedelei des Paraklet (bei Nogent-sur-Seine), welche er später, nach Auflösung des Klosters Argenteuil, wohin sie geflüchtet war, seiner Heloise und einigen ihrer Klosterschwestern überwies, während er selbst 1136 auf Drängen seiner Verehrer noch einen letzten Versuch machte, auf Ste. Geneviève zu Paris zu lehren. Hier erstand ihm als unerbittlicher Gegner Bernhard von Clairvaux, welcher seine Verurteilung wegen zahlreicher Irrlehren 1141 auf der Synode zu Sens betrieb. Abaelard appellierte an den Papst, starb aber, durch so viele Schicksalsschläge gebrochen, auf der Reise nach Rom 1142 in der Priorei zu St. Marcel (bei Cluny unweit Macon). Seine Gebeine wurden im Paraklet von Heloise gehütet und nach deren Tode (1164) an verschiedenen Orten aufbewahrt, bis seit 1817 beide Liebende in einem berühmten Grabmale auf dem Père-Lachaise vereinigt ruhen.

Die Schriften des Abaelard haben bei den Menschen nicht die liebevolle Fürsorge gefunden, auf welche die Werke eines hervorragenden Geistes bei der Nachwelt Anspruch haben. Manche seiner Schriften sind verloren gegangen, von andern besteht geringe Aussicht, sie noch irgendwo aufzufinden. Von den erhaltenen und publizierten Werken sind die wichtigsten der *Tractatus de unitate et trinitate divina*, die nur ihrem ersten Teile nach erhaltene *Theologia*, die ethische Abhandlung *Scito te ipsum seu Ethica*, der *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, die *Glossulae* zu Aristoteles, Porphyrius und Boethius, sowie die dialektischen Schriften *Dialectica* und das gleichfalls erst von Cousin unter den Ouvrages inédits (1836) veröffentlichte *Sic et Non*.

In der Universalienfrage nimmt Abaelard, wie bereits be-

merkt, eine vermittelnde Stellung zwischen dem Realismus des Anselm und dem Nominalismus des Roscellin ein. Die Universalia existieren vor der Schöpfung als Gedanken in dem Geiste Gottes, nach der Schöpfung subsistieren sie nur in den Dingen, und zwar nicht *generaliter*, sondern *individualiter*, d. h. in den durch die individuelle Existenz bedingten Spezifikationen, nicht aber als reale Allgemeinheiten, da es eine Monstrosität sein würde, eine Sache von einer Sache zu prädizieren (*rem de re praedicari monstrum ducunt*. Joh. Salisber. Metalog. II, 17). Dennoch sind die Universalia nach Abaelard nicht blofse *voces*, sondern, wie er sagt, *sermones*, d. h. Prädikate im Urteil, welche als solche nicht an sich, sondern nur im Subjekt subsistieren. Seine Auffassung läfst sich füglich in der Formel ausdrücken: *universalia in rebus*.

Im Gegensatze zu dem Anselmschen *Credo ut intelligam* mifst Abaelard der Vernunft eine mehr mafsgebende Bedeutung zu, sofern der Glaube, wenn er nicht vorher vernunftmäfsig begriffen worden ist, ein toter Glaube bleibt. Er sagt in der Historia calamitatum mearum: „Ich befafste mich nun zuerst damit, das Fundament unseres Glaubens selbst durch menschliche Vernunftgründe fafslich zu machen. Zu diesem Zwecke schrieb ich eine theologische Abhandlung «über die göttliche Einheit und Dreiheit» für den Gebrauch meiner Schüler, die nach vernünftigen wissenschaftlichen Gründen verlangten und nicht blofs Worte hören, sondern sich auch etwas dabei denken wollten. Sie meinten, es sei vergeblich, viele Worte zu machen, bei denen sich nichts denken lasse; man könne doch nichts glauben, was man nicht vorher begriffen habe; es sei lächerlich, wenn einer etwas predigen wolle, was weder er selbst noch seine Zuhörer mit dem Verstand fassen könnten; das seien die «blinden Blindenleiter», von denen der Herr spreche.“ Nach dieser Erklärung läfst sich im Gegensatze zu Anselms *Credo ut intelligam* als Abaelards Prinzip aufstellen: *Intelligo ut credam*.

Diesem Grundsatze entsprechend argumentiert er wie folgt: Da Christus doch nach der Schrift der Logos ist, so folgt, dafs der beste Logiker auch der beste Christ ist, und Abaelard trägt kein Bedenken, in seinem 1121 zu Soissons durch

ein höchst willkürliches Verfahren zur Verbrennung verurteilten *Tractatus de unitate et trinitate divina* mit Vernunftgründen in das Mysterium der Trinität einzudringen, indem er die drei göttlichen Grundeigenschaften der Allmacht, Allweisheit und Allgüte auf die drei Personen der Gottheit bezieht und in dem Vater die Macht, dem Sohne die Weisheit und dem Geiste die Güte Gottes verwirklicht findet, wodurch man ihm allerdings nicht mit Unrecht schuld gab, in die monarchianische Ketzerei des Sabellius (oben, S. 356) verfallen zu sein.

Das Wertvollste in Abaelards Philosophie dürften die in seinem Werke *Scito te ipsum* ausgesprochenen ethischen Gedanken sein, vermöge deren er in einem Zeitalter der *Opera operata* den ganzen Nachdruck nicht auf die äufsere Tat, sondern auf die Gesinnung legt, aus welcher sie hervorgeht; cap. 7: *opera omnia in se indifferentia nec nisi pro intentione agentis vel bona vel mala dicenda sunt.* Eine Handlung ist nur dann sündhaft, wenn sie dem eigenen sittlichen Bewufstsein widerspricht: *non est peccatum nisi contra conscientiam* (cap. 13); stimmt sie mit ihm zusammen, so kann sie wohl fehlerhaft, doch nicht eigentlich sündlich heifsen; tugendhaft aber heifst sie nur dann, wenn die sittliche Gesinnung mit der Norm des objektiven Sittengesetzes übereinstimmt, mag dieses den Christen als Wille Gottes oder auch schon den Heiden als das natürliche Sittengesetz offenbart worden sein, welches im Christentum nur reformiert, erneuert, verschärft, nicht aber eigentlich verändert worden ist.

Die dem mittelalterlichen Denken wesentliche dialektische Methode der Erwägung des Pro und Contra wurde durch nichts so sehr angeregt und gefördert wie durch die kecke Schrift *Sic et Non*, welche in einem Zeitalter, wo man geneigt war, die Autorität der Kirchenväter der Heiligen Schrift nahezu gleichzustellen, nur die Bibel als unbedingte Norm anerkennt, während Abaelard mit grofser Belesenheit nicht weniger als 150 Punkte der christlichen Dogmatik durchgeht und bei jedem derselben entgegengesetzte Aussprüche der Kirchenväter verzeichnet.

Teils aus der Schule des Abaelard, teils wenigstens durch ihn angeregt, entstanden die in der nächsten Zeit in grofsre Zahl auftretenden Libri sententiarum der sogenannten Sum-

misten, welche über alle Punkte der christlichen Lehre die Aussprüche der *patres ecclesiae* zusammenstellten, diskutierten und auf dialektischem Wege auszugleichen bemüht waren. Das bedeutendste dieser Werke sind die *Sententiarum libri quattuor* des Petrus Lombardus, eines Schülers des Abaelard († 1164), welcher in vier Büchern über Gott, die Schöpfung, die Erlösung und die Sakramente die Hauptlehren des Christentums zusammenstellte, für die Folgezeit die Grundlage der christlichen Dogmatik darbot und viele Kommentare, unter anderm auch den des Thomas von Aquino, hervorrief.

XV. Die Philosophie der Araber.

1. Geschichtlicher Überblick.

Während die übrigen Stämme der Semiten aus Arabien nach Norden vordrangen und (wie oben, Phil. d. Bibel, S. 29 fg., 37 fg., 73 fg. gezeigt) als Babylonier und Assyrer, als Phoeniker, Hebräer und Aramäer in mannigfacher Weise in den Strom des Weltlebens hineingezogen wurden, blieben die Araber noch viele Jahrhunderte hindurch der ursprünglichen Heimat und der durch sie bedingten Lebensweise treu, wie sie denn auch den reinsten Typus der semitischen Rasse nach Sprache, Charakter und äufserer Erscheinung repräsentieren. Durch die Natur Arabiens, welches nur in den Küstenstrichen und einzelnen Oasen eine Bebauung des Bodens lohnt, im übrigen aber teils ganz wüste liegt, teils nur kärgliche Nahrung für Kamele, Schafe und Ziegen, stellenweise auch für Rosse, bietet, waren seine Bewohner zum gröfsten Teile auf das Nomadenleben angewiesen, waren geübt in kriegerischer Tüchtigkeit wie im Ertragen von Entbehrungen, und blickten mit Stolz und Geringschätzung auf eine ackerbautreibende Bevölkerung herab. So zerfielen die Araber in eine grofse Anzahl einzelner, teils sefshafter, teils mit ihren Zelten und Herden umherstreifender Stämme ohne nationalen Zusammenhang und ohne eine andere Einheit als die, welche durch die Gemeinschaft der Sprache und der Religionsanschauungen von jeher bestanden hatte. Doch war eine Stadt wie Mekka mit

ihrem uralten Heiligtum, der Kaʿba, schon früh im weiten Umkreise für die umwohnenden Stämme ein Gegenstand der Verehrung, und hier wurde der Mann geboren, welcher berufen war, die arabischen Stämme zu einigen und die in ihnen schlummernden und noch unverbrauchten Kräfte zu einer weit über die Halbinsel hinaus sich erstreckenden Wirksamkeit zu entfesseln.

Mohammed (d. h. „der Gepriesene") wurde nach späterer Ansetzung 570 p. C. zu Mekka geboren. Er stammte aus dem angesehenen Geschlechte der Koraisch, verlor aber früh seine Eltern und mufste durch Hüten von Schafen und Handelsgeschäfte sein Brot mühsam erwerben. Ob er, wie erzählt wird, in seiner Jugend auf Handelsreisen nach Syrien gelangte und dort mit jüdischen und christlichen Kreisen in Berührung kam, ist zweifelhaft. In seinem vierundzwanzigsten Jahre trat er in die Dienste der reichen Witwe Chadidscha; sie wurde, obgleich angeblich 15 Jahre älter als er, im folgenden Jahre seine Gattin, schenkte ihm unter andern Kindern die Fatima, nachmalige Gattin des Chalifen ʿAli, und wurde die erste und treueste Anhängerin seiner religiösen Anschauungen. Diese entwickelten sich, angeblich seit seinem vierzigsten Jahre, nach neuern Forschungen jedoch erheblich früher, unter dem Einflusse von Visionen und Eingebungen zu einem strengen und starren Monotheismus, für welchen er zunächst aufser seiner Gattin nur wenige Anhänger, seinen Neffen und Schwiegersohn ʿAli, seinen nachmaligen Schwiegervater Abu Bekr, seinen Sklaven und spätern Adoptivsohn Zaid fand, während zwar das geringe Volk sich seiner Lehre zuneigte, die bessern Stände aber ihn teils verlachten, teils von seiner Anfeindung des in Mekka herrschenden und für viele andere Stämme tonangebenden Polytheismus eine Störung der Handelsverbindungen ihrer Stadt befürchteten. Die daraus entspringenden Anfeindungen und Bedrückungen veranlafsten Mohammed schliefslich, mit seinem Anhange Mekka zu verlassen und nach dem 300 Kilometer nördlich von Mekka und mehr als dieses landeinwärts liegenden Jathrib überzusiedeln, von wo seine Mutter stammte, und wohin er schon früher einmal als Schiedsrichter zwischen streitenden Stämmen berufen

worden war. Das Datum dieser von den Mohammedanern die *Hedschra* (d. i. Sezession) genannten Übersiedlung ist der 16. Juli 622, mit welchem die Mohammedaner ihre Zeitrechnung (nach Mondjahren) beginnen. In Jathrib, später wohl Mohammed zu Ehren Medina, als „die Stadt des Propheten" (*medînat al-nabî*) genannt, heiratete er nach dem Tode der Chadidscha mehrere andere Weiber, unter ihnen die ʿAïscha, Tochter seines Freundes Abu Bekr. Allmählich erstarkte sein Anhang so weit, dafs er gegen Mekka feindlich vorgehen konnte; nach einigen teils glücklichen, teils unglücklichen Wendungen erreichte er zunächst 629 das Recht der Pilgerfahrt zu den Heiligtümern der Kaʿba, und schliefslich 630 an der Spitze seiner Gläubigen die Übergabe der Stadt. Zum Herrscher der Stadt geworden, zerstörte er die in der Kaʿba aufgestellten Götzenbilder und machte dieselbe sowie den heiligen, in ihrer Südostwand eingemauerten „schwarzen Stein", einen alten Fetisch, zum Mittelpunkte der neuen Religion. Die Kapitulation Mekkas und weitere kriegerische Erfolge Mohammeds bewirkten, dafs alle Hauptstämme der Halbinsel sich ihm und seiner Lehre unterwarfen. Nach Medina zurückgekehrt, empfing er von überall her die Huldigungen der arabischen Stämme als der Gesandte Allahs und bereitete schon einen Kriegszug gegen das Byzantinische Reich vor, als er, von einem schweren Fieber heimgesucht, am 8. Juni 632 in den Armen seiner Lieblingsgattin ʿAïscha starb und in deren Hütte begraben wurde, neun Weiber als seine Witwen hinterlassend.

Nach dem Tode des Propheten wurden die ihm angeblich vom Engel Gabriel mitgeteilten Offenbarungen teils aus mündlicher Überlieferung, teilweise auch nach Aufzeichnungen von Mohammeds Schreiber, durch Abu Bekr unter Mitwirkung von ʿOmar aufgezeichnet und unter ʿOthman definitiv redigiert. Diese Sammlung, an Umfang noch hinter dem Neuen Testament zurückstehend, heifst der Koran (*korʾân*, d. h. Rezitation) und bildet das heilige Religionsbuch des Islam. Er soll in der Urschrift von Ewigkeit her im siebenten Himmel vorhanden gewesen und nach der gesegneten „Nacht des Ratschlusses" seit 611 durch den Engel Gabriel nach und nach dem Propheten mitgeteilt worden sein. Der Koran besteht

aus 114, weder chronologisch noch systematisch, sondern einfach (wie auch öfter in Indien geschieht) nach der abnehmenden Zahl der Verse geordneten Suren (Kapiteln), welche nicht nur Glaubens- und Sittenlehren, sondern auch zivilrechtliche und strafrechtliche, stellenweise sogar gesundheitliche Verordnungen enthalten und vieles aus der jüdischen und christlichen Literatur, zum Teil nicht ohne Mifsverständnisse, aufgenommen haben.

Ähnlich wie in Indien neben der *Çruti* zur Ergänzung die *Smṛiti* (vgl. oben, Phil. d. Inder I, S. 57. 71) steht, bilden im Islam die im Koran übergangenen oder undeutlich behandelten Fragen den Gegenstand des Ḥadîth (d. i. Tradition), von dem es sechs als kanonisch anerkannte Sammlungen gibt, und welcher, da er auf Wort und Brauch, d. h. der „Sunna" des Propheten beruht, in allen Fällen verbindlich ist, wo der Koran nicht ausreicht. Neben den Traditionen vom Propheten umfafst die Sunna den namentlich in Medina überlieferten Brauch der Gemeinde und ist mafsgebend für das Verhalten der Gläubigen. Den im Westen der islamischen Welt vertretenen Sunniten, so benannt, weil sie die Verbindlichkeit der Sunna anerkennen, stehen die vorwiegend in Persien und Indien zu findenden Schi'iten gegenüber, welche sich als die „Partei" *(schî'a)* des 'Ali als des allein rechtmäfsigen Nachfolgers des Propheten bezeichnen, weiterhin in viele Sekten auseinandergegangen sind, nur den Koran als verbindlich gelten lassen und nicht, wie der westliche Islam, die Suprematie des Sultan anerkennen, während sie auf einen künftigen Messias aus dem Geschlechte des 'Ali unter dem Namen des *Mahdî* ihre Hoffnung setzen. Der Gegensatz zwischen Sunniten und Schi'iten hat in der christlichen Welt ein gewisses Analogon in der Spaltung zwischen der römisch-katholischen Kirche, welche neben der Schrift die Tradition und als Oberhaupt den Papst verehrt, und dem an Sekten reichen Protestantismus, welcher beides, Tradition und Papsttum, ablehnt.

Im Gegensatz zum Brahmanismus und Judentum, welche (wenigstens nach der Theorie) keine Mission betreiben können, jener nicht, weil der Übergang aus der alle Menschen als solche befassenden Kaste der Çûdras zu den brahmanischen Kasten nur auf dem Wege der Seelenwanderung möglich ist,

das Judentum nicht, weil eben nur die Juden das auserwählte Volk Gottes sind, gibt es drei missionierende, die Bekehrung aller Menschen sich zum Ziel setzende Religionen, den Buddhismus, das Christentum und den Islam, nur dafs selbst der Islam als geduldete Religionen im Abhängigkeitsverhältnis Christentum, Judentum und Sabiertum anerkennt.

Solche Mission treibenden Religionen mufsten bestrebt sein, für ihre Grundlehren eine möglichst kurze und allgemein verständliche Form aufzustellen, und als solche bestehen für den Buddhismus die vier heiligen Wahrheiten, für das Christentum die drei Artikel des christlichen Glaubens und für den Mohammedanismus die fünf Pfeiler *(arkân)* des Islam. Diese, auf welchen wie auf Grundpfeilern das ganze Gebäude der islamischen Religion ruht, sind: 1. die beiden Grunddogmen, 2. das Gebet, 3. das Almosengeben, 4. das Fasten und 5. die Pilgerfahrt nach Mekka.

1. Die beiden Grunddogmen lauten: „es gibt keinen Gott aufser Allah, und Mohammed ist sein Prophet". *(Lâ ilâha illâ 'llâh, wa-Muḥammadun rasûlu 'llâh.)* Im Gegensatze zum Christentum, dessen durch indogermanische Einflüsse befruchtete Erlösungslehre dem im Realismus befangenen Geiste der Semiten nicht zusagte, läfst sich der Islam auffassen als eine Reaktion und Rückwendung zu dem alttestamentlichen, starren und konsequenten Monotheismus. Sein Gott *Allâh* (der Name ist schon vorislamisch) ist allwissend und allmächtig, dabei stark anthropomorphisch aufgefafst, einerseits als barmherzig, andererseits als zornmütig, rachsüchtig, grausam und listig. Er erbarmt sich wessen er will, und verhärtet wen er will; er hat, wenigstens nach einigen Koranstellen, denen andere widersprechen, alles prädestiniert, und dem Menschen bleibt nichts übrig, als demütig sich dem Willen Gottes zu fügen; das Wort *Islâm* bedeutet „Ergebung in Gott". Als seine Organe hat Allah gute und böse Geister *(Dschinn)*, Engel und Teufel, der oberste der letztern ist der Satan, *Iblîs* (d. i. διάβολος) genannt. Aus der jüdischen und christlichen Tradition nahm Mohammed die Lehre von der Auferstehung und dem jüngsten Gericht in krassester sinnlicher Form herüber, und der Koran schwelgt an vielen Stellen

in der Schilderung der schrecklichen Höllenqualen, welche den Bösen, d. h. den Ungläubigen, bevorstehen, und der unaussprechlichen Herrlichkeit des Paradieses mit seinen blühenden Gärten, frischen Wassern, seinem Weine, der nicht berauscht, seinen schönen schwarzäugigen Mädchen, welches alles den Gläubigen erwartet, vor allen den, welcher im Kampfe für Allah und seinen Propheten gefallen ist. — Während jede tiefere Religionsauffassung in der einen oder andern Form auf Überwindung des als Naturprinzip uns innewohnenden Egoismus hinarbeitet, so macht der Islam gerade diesen Egoismus zur Triebfeder des ethischen Verhaltens; er kann daher mit Brahmanismus, Buddhismus und Christentum keinen Vergleich aushalten und ist unter den vier weltbeherrschenden Religionen weitaus die schlechteste. — Um seinen Willen den Menschen zu offenbaren, hat Allah ihnen Propheten gesandt; solche sind Adam, Noah, Abraham, Moses und Jesus, aber der letzte und höchste Prophet ist Mohammed; er und seine Nachfolger, die Chalifen, sind die geistlichen und zugleich weltlichen Beherrscher und sind berufen, die ganze Menschheit, wenn es nicht anders geht, mit Feuer und Schwert zum Islam zu bekehren.

2. Das Gebet *(ṣalât)*. Fünfmal täglich fordert der Gebetsrufer von dem hohen Altan des Minaret aus die Gläubigen zum Gebete auf. Dann kann man sehen, wie die Muslims, wo sie sich immer befinden mögen, auf der Strafse, im Laden oder Bureau, auf dem Schiffe, ihren Teppich ausbreiten, auf demselben niederknien und, das Gesicht nach Mekka gerichtet, die vorgeschriebenen Gebetsformeln abmurmeln.

3. Das Almosengeben *(zakât)* besteht in einem von Staats wegen auferlegten Zehnten, ursprünglich zum Besten der Armen.

4. Das Fasten *(ṣijâm)* im Monat Ramaḍân besteht darin, dafs man sich, jedoch nur tagsüber, solange die Sonne am Himmel steht, der Nahrung und des Geschlechtsgenusses enthalten soll. Der Fastenbruch tritt ein, sobald der neue Mond wirklich gesehen ist.

5. Die Pilgerfahrt nach Mekka *(ḥaddsch)* war eine Pflicht, für welche, bei der Schwierigkeit der Ausführung für

entfernt Wohnende, ein Ersatzmann gestellt oder die Kosten für einen solchen an die Armen gegeben werden konnten. Jeder Muslim sollte wenigstens einmal in seinem Leben die Ka'ba in Mekka besucht haben; auf der Pilgerfahrt zu sterben, ist das Beste, was dem Menschen zuteil werden kann.

Charakteristisch für den Ur-Islam ist die völlige Einheit von Kirche und Staat. Mohammed vereinigte in seiner Person die geistliche und die weltliche Herrschaft; er erstrebte für das in einzelne Stammverbände zersplitterte Arabien die Einheit des Glaubens und zugleich die Einheit der Nation, allerdings schwebte ihm das religiöse Ziel als eigentlicher Zweck vor, während ihm die nationale Einigung als das Mittel dazu erschien. Seine Nachfolger nennen sich Chalifen, d. h. „Stellvertreter" des Propheten. In der alten Zeit waren sie, wie er selbst, das religiöse wie das politische Oberhaupt der weiten, von ihnen eroberten Länder.

Da Mohammed keine männlichen Nachkommen hinterliefs, auch keinen Nachfolger bestimmt hatte, so gelangte zunächst sein Schwiegervater Abu Bekr (632—634), der Vater der 'Aïscha, zur Regierung, behauptete sich mit Glück gegen die in Arabien ausgebrochenen Aufstände und war eben im Begriff, seine Heere gegen Syrien zu senden, als er schon nach zweijähriger Regierung starb. Ihm folgte 'Omar (634—644), gleichfalls ein Schwiegervater des Propheten, tatkräftig, streng und von einfacher, patriarchalischer Lebensweise, welcher, während er selbst in Medina am Grabe des Propheten weilte, das Chalifenreich nicht nur innerlich organisierte, sondern auch nach aufsen über weite Länder ausdehnte, indem seinen siegreichen Feldherren, Chalid (dem „Schwerte Gottes"), Sa'd und 'Amr, 636 Persien, 638 Syrien und 642 Ägypten leichter Hand, vergleichbar überreifen und schon am Baume faulenden Früchten, zur Beute fielen. Nach seiner Ermordung folgte der schwache und von seinen Verwandten beherrschte 'Othman (644—656), ein Schwiegersohn des Propheten, und nachdem dieser von der Partei der Eiferer gestürzt und ermordet war, wurde in Medina dem 'Ali (656—661), dem Neffen des Propheten und Gemahl seiner Lieblingstochter Fatima, gehuldigt. Gegen ihn empörte sich Mu'awija, der Statthalter

von Syrien, ein Urenkel des Omaija, eines Verwandten des Propheten, und gründete, die Residenz nach Damaskus verlegend, die Dynastie der Omaijaden (661—750), unter welchen das Chalifenreich nach der Eroberung von Karthago (697) über das ganze nördliche Afrika und nach dem Siege am Wadi Bekka (711) fast über das ganze Spanien sich ausdehnte, bis Karl Martell durch den Sieg bei Tours und Poitiers 732 seinem weitern Vordringen nach Norden eine Grenze setzte. Die wegen ihrer weltlichen Tendenzen den Strenggläubigen verhafste Dynastie der Omaijaden wurde nach der blutigen Schlacht am Flusse Zab, einem Nebenflufs des Tigris (749), gestürzt, und das Chalifat ging auf die von ʿAbbas, einem Oheim des Propheten, sich herleitende Dynastie der ʿAbbasiden (750—1258) über, welche 763 Bagdad zu ihrer Residenz ausbauten, und in deren Periode unter Herrschern wie Hârûn al-Raschîd (786—809) und seinen Nachfolgern die mohammedanische Kultur in Kunst und Wissenschaft emporblühte. Im weitern Verlauf aber verfiel die weltliche Macht der ʿabbasidischen Herrscher, die Statthalter der einzelnen Provinzen machten sich selbständig, und 1258 wurde Bagdad durch einen Enkel des Mongolen Dschengis-Chan erobert und dadurch der Dynastie der ʿAbbasiden nach fünfhundertjährigem Bestehen ein Ende bereitet.

Schon längst war infolge der Erschlaffung der Zentralgewalt in Bagdad und der Bestrebungen der Statthalter in den einzelnen Provinzen, sich unabhängig zu machen, das grofse Chalifenreich in eine Anzahl selbständiger Herrschaften zerfallen; schon der jüngste Sohn Hârûn al-Raschîds gründete eine als Leibgarde dienende türkische Truppe; allmählich beginnen diese Söldner eine politische Rolle zu spielen; ihnen folgen türkische Horden, unter ihnen namentlich die nach ihrem Führer Seldschuk (um das Jahr 1000) sich nennenden türkischen Seldschuken. Ein Zweig derselben, die Osmanen, der im westlichen Kleinasien (in Eskischehir, dem alten Dorylaeum) festen Fufs gefafst hatte, bedrohte mit Hilfe der von ihnen gebildeten und wohlorganisierten Streitmacht der Janitscharen das immer mehr eingeengte, schliefslich nur noch auf Konstantinopel und seine Umgebung beschränkte

Byzantinische Reich, bis auch dieses nach fünfzigtägigem, hartnäckigem Kampfe am 29. Mai 1453 erstürmt und dadurch dem Oströmischen Reiche ein Ende gemacht wurde. Bald darauf wurden auch die Inseln des Ägeischen Meeres und das griechische Festland von den Türken erobert.

Der umgekehrte Prozefs spielte sich in Spanien ab, welches unter der Herrschaft der Omaijaden zu grofser Blüte gelangt war, während sich im Norden, in Asturien, Leon und Navarra, kleine christliche Reiche bildeten. Diesen gelang es unter fortwährenden Kämpfen, in welchen die von der Sage verherrlichte Gestalt des von den Arabern Cid (d. i. Saijid, „Herr") genannten Don Rodrigo († 1099 zu Valencia, sein Grab in Burgos) hervorragt, 1236 Cordoba, 1248 Sevilla zu erobern und dem letzten noch bestehenden Chalifat zu Granada 1492 ein Ende zu bereiten, worauf sich sein letzter König Abu ʿAbdallah nach Afrika zurückzog.

2. Die Philosophie der Araber im Osten.

Indem der Islam so viele Länder von alter und hoher Zivilisation überflutete, konnte er sich, ungeachtet der brutalen Selbstgenügsamkeit, mit der er sich überall einführte, doch dem Einflusse ihrer überlegenen Kultur nicht entziehen, und wenn er auch nicht in dem Mafse wie Jahrtausende vorher die Babylonier von den überwundenen Sumerern (oben, Phil. d. Bibel, S. 37 fg.) oder wie Jahrhunderte vorher die Römer von den besiegten Griechen (oben, Phil. d. Griechen, S. 5) in geistige Abhängigkeit von den durch sie eroberten Ländern geriet, so war es doch zu erwarten und sehr begreiflich, dafs die dem Byzantinischen Reiche entrissenen, von althellenischer Bildung durchtränkten Länder, namentlich Syrien und Ägypten, auf die bessern Elemente des Mohammedanismus und, nachdem der erste Fanatismus verraucht war, in den verschiedenen Zweigen der griechischen Wissenschaft eine mächtige Anziehung ausübten.

Zunächst war es die Wertschätzung der griechischen Naturwissenschaft, namentlich der Medizin, durch welche bestimmt christliche Nestorianer und Monophysiten in Syrien die naturwissenschaftlichen und weiterhin auch die eigentlich

philosophischen Schriften des Aristoteles und anderer aus dem Griechischen ins Syrische und aus diesem ins Arabische, später auch direkt aus dem Griechischen ins Arabische übersetzten.

Diesen griechischen Einflüssen kam das schon vorher bei den bessern Elementen des Islam bestehende Verlangen nach wissenschaftlicher Begründung der islamischen Theologie entgegen. Schon früh war im Islam eine Richtung hervorgetreten, welche sich des *kalâm* (Diskussion), d. h. der wissenschaftlichen Bearbeitung der islamischen Dogmen, beflissen hatte. Ihre Anhänger hiefsen *Mutakallimûn* (Besprecher, Forscher), aus deren Kreisen die strengere Richtung der *Muʿtazila*, der „sich Absondernden", hervorging, ursprünglich so benannt, weil sie sich vom Weltleben einer asketischen Lebensführung zuwandten, während man später, als rationalistische Elemente in dieser Richtung sich immer mehr geltend zu machen anfingen, den Namen Mutaziliten so deutete, dafs er „Separatisten" oder „Häretiker" bezeichnete. Ihnen traten dann weiter die nach al-Aschʿarî (873—935) sich nennenden Aschariten entgegen, welche zum orthodoxen Dogma der islamischen Kirche zurücklenkten und sowohl gegen die neuplatonische Emanationslehre als auch gegen die aristotelischen Anschauungen von der Ewigkeit der Welt und der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze im Interesse ihres die Welt nach freiem Willen erschaffenden und ihre kausalen Zusammenhänge willkürlich durchbrechenden Allah scharfe Opposition machten.

Inzwischen waren unter der Herrschaft der prachtliebenden, die Künste und Wissenschaften befördernden Chalifen am Hofe zu Bagdad, eines Hârûn al-Raschîd (786—809) und seiner Nachfolger, namentlich des Al-Ma'mûn (813—833), die neuplatonischen und aristotelischen Schriften durch arabische Übersetzungen immer tiefer in die Kreise der islamischen Studien eingedrungen, und es entwickelte sich im Gegensatze zu jenen orthodoxen Strömungen und in vielfacher Anfeindung durch dieselben eine eigentümliche Nachblüte der griechischen Philosophie, bei welcher, ähnlich wie im Abendlande, in einer ersten Periode (Al-Kindî, Al-Fârâbî, die lautern Brüder) der

Neuplatonismus und in einer zweiten (Avicenna, Al-Ghazel) der Aristotelismus im Vordergrunde der Bestrebungen stand, nur dafs die Scheidung keine so strenge wie bei den christlichen Scholastikern war, indem bei den Arabern auch in jener ersten Periode Aristoteles als „der Philosoph“ den Namen und das Schema lieferte, in welches eingebettet die neuplatonischen Anschauungen erschienen, wie denn namentlich zwei neuplatonische Schriften, das Buch „de causis“ und die „Theologie des Aristoteles“ für echt aristotelisch galten, während auch in der zweiten Periode der durch die Augen eines Porphyrius und Themistius gesehene Aristotelismus sich nicht rein, sondern in vielfacher Durchtränkung mit neuplatonischen Elementen entwickelte. Wir wollen die Haupterscheinungen dieser eklektischen Mischphilosophie in der chronologischen Reihenfolge ihres Auftretens kurz überblicken.

Al-Kindì, so benannt nach dem vornehmen Adelsgeschlecht, dem er entstammt war, und gefeiert als „der Philosoph der Araber“, wurde geboren zu Basra gegen 800 p. C. und lehrte zu Bagdad die Mathematik, welche er für die Grundlage aller Wissenschaft erklärte, dazu Astronomie mit Einschlufs der Astrologie, Medizin und Philosophie. Von seinen philosophischen Schriften hat sich nur wenig erhalten, aber seine Grundanschauung von einer durchgängigen Wechselwirkung und Harmonie aller Verhältnisse des Weltalls im Gröfsten wie im Kleinsten, vermöge deren jedes einzelne Ding, vollständig durchschaut, ein Spiegel des ganzen Universums sein würde, läfst keinen Zweifel darüber, dafs er wesentlich unter dem Einflusse des Neuplatonismus steht.

Noch nicht auf Al-Kindì, wohl aber auf die nach ihm zu besprechenden islamischen Philosophen, Al-Fàràbì, die lautern Brüder und Al-Ghazel, ist neben dem Neuplatonismus noch eine andere Form des Mystizismus von Einflufs gewesen, welche unter dem Namen des Sûfismus in der mohammedanischen Welt eine weite Verbreitung und in den verschiedenen Orden der Derwische ihren äufsern Ausdruck und eine gewisse Organisation gefunden hat. Es liegt im Begriffe der Gottheit, welche Vorstellung man auch übrigens von ihr haben mag, dafs der edler und tiefer angelegte Mensch ein Ver-

langen empfindet, sich in Gedanken mit ihr zu beschäftigen und so zu einer immer innigern Gemeinschaft, ja schliefslich zur völligen Einswerdung mit ihr zu gelangen. Derartige Bestrebungen mögen auch im Islam schon früh hervorgetreten sein und einen äufsern Ausdruck darin gefunden haben, dafs diejenigen, welche nach einer solchen Vergottung strebten und naturgemäfs in dem Mafse, in welchem dies geschah, sich von der Welt und der Anhänglichkeit an sie lossagten, als Zeichen ihrer innern Freiheit von der Welt sich in ein härenes Gewand aus einfacher Wolle kleideten und daher Ṣûfî's, d. h. „Wollträger", genannt wurden. Eine solche Absonderung von der Welt, zuerst von Einzelnen aus eigenem Herzensdrange angestrebt, führte naturgemäfs zu einem Zusammenschlufs der Gleichgesinnten und, um dem Spott der Weltkinder wie auch der Verfolgung durch die Orthodoxie zu entgehen, zu einer Geheimhaltung ihrer Verbindung. Eine mächtige Förderung konnte der Ṣûfismus von Westen her durch den Neuplatonismus, von Osten her durch die Vedântaphilosophie und den Buddhismus erfahren. Welcher dieser beiden Einflüsse, ob der griechische oder der indische, auf die Entwicklung des Ṣûfîtums am meisten eingewirkt hat, ist bei der innern Verwandtschaft der griechischen und indischen Mystik zurzeit noch nicht sicher zu bestimmen. Da aber manches darauf hinweist, den Ursprung des Ṣûfismus in Turkestan und an den westlichen Abhängen des Hindukusch zu suchen, so dürfte der indische Einflufs der überwiegende, vielleicht der allein mafsgebende gewesen sein. Hierfür spricht schon zunächst das Gewicht, welches im Ṣûfismus ebenso wie im Vedânta auf das Erlangen eines geeigneten Lehrers gelegt wird, ferner auch, dafs die angestrebte Einswerdung *(tauḥîd)* mit Gott, welcher mit Vorliebe nicht als Allah, sondern als *Alḥakk*, „die Wahrheit, die Realität", entsprechend dem indischen *satyam*, bezeichnet wird, wie in Indien auf dem Wege der Erkenntnis und, wie ebendort seit den Zeiten der Bhagavadgîtâ, auf dem der liebenden Hingabe erreicht wird. Zu diesem Ziele führt eine stufenweise Befreiung von den Fesseln der Welt, als welche Besitz, Ehre, teilweise wohl auch Familie gelten. Der asketische Verzicht

auf diese irdischen Güter bewirkt eine innere Erleuchtung, durch welche man schliefslich zum *Fanâ'*, dem Entschwinden oder Entwerden (vergleichbar dem brahmanischen *brahmanirvâṇam*, dem buddhistischen *nirvâṇam*) gelangt, bestehend in einer Befreiung von der Aufsenwelt, von der eigenen Individualität und schliefslich von dem Bewufstsein dieser Befreiung selbst. — Seit dem Jahre 800 gewann der Sûfismus vom Osten der islamischen Welt aus immer gröfsere Ausbreitung nach Westen zu; wir finden ihn in Bagdad, sodann in Syrien und Ägypten, und von hier aus gelangte er seit 900 p. C. über Afrika schliefslich nach Spanien, wo der um 1165 zu Murcia im südöstlichen Spanien geborene Ibn 'Arabî als einer der gröfsten Mystiker gefeiert wird. Zu einer äufsern Organisation und zum Teile Degeneration gelangte der Sûfismus in den zahlreichen Orden der Derwische. Wie tief seine Mystik auch auf Dichter wie Dschelâl eddîn Rûmî (geboren 1207 zu Balch) und Hâfis (geboren gegen 1300 zu Schiraz) eingewirkt hat, ist bekannt.

Al-Fârâbî wurde geboren kurz vor 900, studierte und lehrte in Bagdad, später in Aleppo und Damaskus, wo er 950 starb. Er gilt neben Al-Kindî als „der zweite Philosoph". Ursprünglich stand er unter dem Einflufs des Sûfismus, später hat er die von diesem gelehrte Gottwerdung als unerreichbar aufgegeben und sich mit einer platonisch-plotinischen Gottverähnlichung begnügt. Die schon unter Al-Kindî's Mitwirkung ins Arabische übersetzte „Theologie des Aristoteles" (in Wahrheit aus einigen der schönsten Kapiteln des Plotin bestehend) hält auch Al-Fârâbî für echt aristotelisch, und dementsprechend ist sein ganzes System, wenn man es so nennen darf, ein seltsames Gemisch aristotelischer und neuplatonischer Gedanken. In der Logik hält er sich an Aristoteles; sie ist als *logica docens* eine selbständig für sich bestehende Disziplin, während sie für den *utens logicus* das grofse Instrument ist zur Erkenntnis der Wahrheit. Die Universalia bestehen nur in den Dingen, nicht aufser ihnen, *non habent esse separatum;* insofern wird das Allgemeine in dem Einzelnen durch die Sinneswahrnehmung perzipiert, während andererseits das Einzelne seiner Form nach schon im Intellekt

vorhanden ist. Der von Aristoteles gelehrten, mit dem Dogma des Islam unverträglichen Ewigkeit der Welt weicht Al-Fârâbî aus und setzt an ihre Stelle eine neuplatonische Emanation, gedacht als einen zeitlichen Prozefs. Für das Dasein Gottes führt er den kosmologischen Beweis im Anschlufs an Aristoteles. Damit das Potentielle zum Aktuellen werden konnte, war ein vorher vorhandenes Aktuelles erforderlich, und dieses ist Gott; er ist wie bei Aristoteles reines Denken, sowie Denkobjekt und Denksubjekt, *intelligentia, intelligibile* und *intelligens.* Obgleich Al-Fârâbî somit den Intellekt schon in das Urwesen verlegt, läfst er doch in neuplatonischer Weise aus diesem Urwesen das Intellektuelle, aus diesem das Psychische, aus diesem die Körperwelt emanieren. Da alles aus Gott stammt, welcher der Gute ist, so ist auch alles gut. Der Körperwelt gehört auch noch der *intellectus passivus* an; er wird zum *activus* durch Einstrahlung des von aufsen kommenden *intellectus activus.* welcher somit *acquisitus* (ἐπίκτητος, wie Alexander Aphrodisiensis lehrt) und seinem Wesen nach immateriell und unsterblich ist. Diese neuplatonische Emanationslehre verbindet Al-Fârâbî mit einer an Aristoteles anknüpfenden physischen Emanation von zehn kosmischen Sphärengeistern aus Gott, die mit den Engeln des Islam gleichgesetzt werden. Die äufserste Sphäre ist die erste Emanation und daher die vollkommenste, der zehnte, unterste Sphärengeist ist der Träger des *intellectus activus*, welcher aus ihm in die Dinge hineinstrahlt.

Neben dem Aristotelismus, Neuplatonismus und Sûfismus macht sich als viertes Moment besonders der Neupythagoreismus mit seinen Zahlenspielereien geltend bei der Brüderschaft der Lautern, gewöhnlich die lautern Brüder *(ichwân el-ṣafâ)* genannt, einer um 950 in Basra gegründeten gelehrten Gesellschaft mit politischen Hinterabsichten und dem ausgesprochenen Zwecke, die Philosophie mit dem Glauben zu versöhnen, welche trotz ihrer Anfeindung durch die islamische Orthodoxie und, obgleich ihre Schriften zu Bagdad 1160 öffentlich verbrannt wurden, doch mit ihrer von den gelehrten Aristotelikern gering geschätzten Popularphilosophie in der islamischen Welt grofse Verbreitung fanden. Aus ihrem Kreise

ging eine noch heute vorhandene Enzyklopädie in 51 Abschnitten hervor, welche unter den vier Gruppen der Propädeutik und Logik, der Physik und Anthropologie, der Psychologie und der Theologie die Gesamtheit des damaligen Wissens zusammenfafste. Die vom Islam gelehrte Weltschöpfung und andere grobsinnliche Anschauungen des Koran werden für Allegorien erklärt, und an ihre Stelle setzen die lautern Brüder eine neuplatonische Emanationslehre nach neupythagoreischem Schema, indem sie, den neun Grundzahlen entsprechend, neun Stufen der Emanation aufstellen. Aus Gott, Allah, dem unerkennbaren Einen, emanieren als Zweites der die Ideen in sich befassende kosmische Intellekt (νοῦς), als Drittes die Allseele (ψυχή), als Viertes eine Art *materia prima*, die Ideen als räumliche, aber noch stofflose Formen enthaltend, als Fünftes die *materia secunda* (δευτέρα ὕλη), die mit dem Stoff erfüllten Formen, aber noch ohne Harmonie und Schönheit, als Sechstes der κόσμος, die kugelförmige, in einzelne Sphären gegliederte translunare Welt, als Siebentes die als Naturkraft in dem sublunaren Gebiete wirkende Weltseele, als Achtes die von der Weltseele durchdrungenen vier Elemente, als Neuntes die Stufenreihe der Minerale, Pflanzen und Tiere bis hinauf zum Menschen. — Das menschliche Leben steht unter dem Einflufs der sieben Planeten, welche das Schicksal nicht nur voraussagen, sondern auch bewirken. Gute Sterne sind Venus, Jupiter und Sonne, böse Mars, Saturn und Mond, gemischt aus beidem ist Merkur, der Stern der Bildung und der Wissenschaft, welche als solche sich auf Gutes und Böses erstreckt. In anderer Hinsicht stehen die sieben Lebensstadien der Reihe nach unter dem Einflufs der sieben Planeten; der Mond beherrscht das körperliche Wachstum, Merkur die Ausbildung des Geistes, Venus das Liebesleben, die Sonne gewährt Herrschaft, Reichtum, Familie, Mars Tapferkeit und Edelmut, Jupiter leitet die religiöse Vorbereitung auf das Jenseits und Saturn führt in das Jenseits hinüber. Bricht das Leben vor der Zeit ab, so kann Belehrung durch die Propheten diese Einflüsse ersetzen. An die indischen Âçramas wie an die platonischen Erziehungsstadien erinnert die Art, wie das menschliche Leben in vier Stufen verlaufen

soll; die erste, vom 15. bis 30. Jahre, soll der allgemeinen Bildung gewidmet sein, die zweite, vom 30. bis 40., der Philosophie, die dritte, vom 40. bis 50., der prophetischen Ausbildung, und in der vierten, vom 50. Jahre ab, ist der so Gebildete über Natur, Belehrung und Gesetz erhaben. Der Mensch ist ein Mikrokosmos, seine Seele ein Ausflufs aus der Weltseele; die Tugend besteht in der Liebe zu Gott und zu den Menschen, die Askese dient zur Befreiung von dem Körper und seinen Mängeln, die Höllenstrafen werden auf die Leiden des Lebens gedeutet; das Ziel ist, wie im Sûfismus, die Rückkehr der Seele in Gott. Der Tod ist die Geburt der Seele, die Auferstehung am jüngsten Tage das Eingehen der Einzelseele in die Allseele und durch sie in Gott.

Avicenna *(Ibn Sînâ)* wurde geboren 980 unweit Bochara in Turkestan. Schon in seiner Jugend zeichnete er sich als Arzt durch glückliche Heilungen aus und als Philosoph durch Abfassung einer philosophischen Enzyklopädie. Sein vielbewegtes Leben führte ihn zu verschiedenen staatlichen Stellungen an kleinen Fürstenhöfen, während er daneben als Lehrer der Philosophie und Medizin wirkte. Eine Zeitlang war er Wesir des Fürsten von Hamadan (Ekbatana), trat dann in Dienste des Fürsten von Ispahan und kehrte, nachdem durch diesen Hamadan erobert war, dorthin zurück, wo er schon 1037 starb, und wo noch heute sein Grab gezeigt wird. So sehr auch er im übrigen in den aus Neuplatonismus und Aristotelismus gemischten Traditionen seiner Zeit befangen war, widersprach er doch der neuplatonischen Lehre einer Emanation auch der Materie aus Gott, lehrte im Gegensatz dazu mit Aristoteles die Ewigkeit von Zeit, Materie und Bewegung, und dieser eine Schritt ist entscheidend genug, um ihn als den Hauptvertreter des reinern Aristotelismus im Osten der islamischen Welt zu bezeichnen. Die Folge war eine scharfe Scheidung der Materie als der blofsen Potentialität von der von Gott herrührenden Aktualität des Geistes: — Aus Gott emaniert in neuplatonischer Weise die *intelligentia prima*, der νοῦς des Plotin, welcher sich durch eine Reihe sphärischer Geister bis herab zur menschlichen Seele fortpflanzt, welche im Vorderhirn die Sinneswahrnehmung, im Mittelhirn die

Apperzeption, im Hinterhirn das Gedächtnis bewirkt, während der göttliche aktive Intellekt ihr entweder durch Belehrung oder auch durch Erleuchtung von oben zuteil wird. Zwar wird nach dem Schema der Kausalität Gott als die schaffende und erhaltende Ursache von allem, dem Geistigen, Seelischen und auch der Materie, festgehalten, aber diese Lehre mit dem Satze von der Ewigkeit der Materie dadurch in Einklang gebracht, dafs die Kausalität zur Identität umgedeutet wird, indem die Welt als Wirkung mit Gott als Ursache gleichzeitig sein und die Kausalität nur eine innere Abhängigkeit alles andern von Gott bedeuten soll. In betreff der Universalia lehrt mit vielen andern auch Avicenna, dafs sie dreifach bestehen, *ante res* als Ideen im Geiste Gottes, *in rebus*, sofern sie in den Dingen verwirklicht sind, und *post res*, sofern der menschliche Geist sie durch Abstraktion aus den Dingen gewinnt. Die ursprüngliche Betätigung des Geistes, seine *intentio prima*, besteht in der Betrachtung der Dinge, in zweiter Linie beschäftigt er sich vermöge der *intentio secunda* mit den Gesetzen des eigenen Denkens, woraus die Logik hervorgeht, in welcher Avicenna sich an Aristoteles anschliefst. — Von seiten der Orthodoxie wurde Avicenna bekämpft und seine Lehre verurteilt. Seine philosophische Enzyklopädie wurde 1160 zu Bagdad zugleich mit der der lautern Brüder auf Befehl des Chalifen verbrannt.

Schon vor diesen gewaltsamen Exekutionen waren die Bemühungen der Philosophen um eine rationelle Weltanschauung auch mit den Waffen der Wissenschaft zugunsten der theologischen Orthodoxie bekämpft worden. Der Mann, der im fernen Osten theologische Rechtgläubigkeit mit philosophischem Skeptizismus verband und daher hier eine ähnliche Stellung einnahm wie Duns Scotus in der christlichen Scholastik, war Al-Ghazel *(Al-Ghazâlî)*, geboren zu Tûs an der Nordostgrenze Persiens 1059, zu Nischabur in Philosophie und Sûfismus gebildet, 1091—95 Professor in Bagdad, dann seine Stellung aufgebend, um auf Reisen Syrien, Jerusalem kurz vor der Einnahme durch die Kreuzfahrer, Alexandria, Mekka und Medina zu besuchen und dann in seine Heimatstadt zurückzukehren, wo er als Sûfî 1111 starb. Zwei auch ins Lateinische (die erste schon vor 1200) übersetzte Hauptschriften von ihm

sind vorhanden, in der ersten stellt er die philosophischen Lehren im Anschlufs an Al-Fârâbî und Avicenna zusammen, während er in der zweiten ihre Widerlegung zugunsten der Orthodoxie unternimmt. Die erste Schrift „Die Zielpunkte der Philosophen" *(Maqâṣid al-falâsifa)* gibt eine objektive, offenbar mit Liebe verfafste Darstellung der philosophischen Hauptlehren, verfafst, wie Alghazel zur Beschwichtigung seines Gewissens und zur Rechtfertigung vor der Welt erklärte, in der Absicht, dieselben zu widerlegen. Diese Widerlegung lieferte er sodann in seiner berühmten *destructio philosophorum (Tahâfut al-falâsifa)*, in welcher er namentlich die drei Hauptlehren von der Ewigkeit der Welt, der Unverbrüchlichkeit des Kausalzusammenhanges und einer blofs geistigen Auferstehung der Seele mit den von der Philosophie selbst gelieferten Waffen bekämpft. Für den weitern Kreis der Gebildeten schrieb er sein heute noch viel gelesenes Werk „Wiederbelebung der Wissenschaften der Religion" *('Iḥjâ' 'ulûm al-dîn)*. Da die Welt nach den Aristotelikern räumlich begrenzt ist, so mufs sie es auch zeitlich sein, mufs von Allah zu einer bestimmten Zeit aus Nichts geschaffen worden sein. Da schon der menschliche Wille frei ist, so mufs es um so viel mehr der göttliche sein, und auf dieser Freiheit Gottes beruht es, dafs er die Kausalitätskette durch Wunder und Vorsehung im einzelnen zu durchbrechen vermag. Seine Allwissenheit ist kein zeitliches Vorherwissen, bei welchem alles Künftige schon feststehen würde, sondern ein zeitloses, welches die Freiheit des göttlichen wie des menschlichen Willens nicht ausschliefsen soll. Die Auferstehung des Leibes ist als die Umkleidung mit einem himmlischen Leibe zu denken. Nach den Philosophen will Gott die Welt, weil er sie als das Beste erkannt hat; nach Alghazel erkennt Gott die Welt als das Beste, weil und nachdem er sie gewollt hat. So verlegt er, ähnlich wie Duns Scotus im Abendlande, den Schwerpunkt aus dem Erkennen in das Wollen. Die intellektualistische Konstruktion der Dogmen durch die Philosophen, auch wo sie gut gemeint sei, schädige, wie er sagt, die Religion; diese erleide gröfsern Schaden durch den, der sie auf fremdem Wege unterstütze, als durch den, welcher sie auf ihrem eigenen Wege angreife.

3. Die Philosophie der Araber im Westen.

Nach dem Sturz der Omaijaden im Osten (750) war ein Abkömmling ihrer Dynastie, Muʿawija, nach Spanien gelangt und hatte sich zum Emir von Andalusien mit der Hauptstadt Cordova gemacht. Unter seinen Nachfolgern, namentlich unter ʿAbd al-Rahman III. (912—961) und al-Hakam II. (961—976), welche den Chalifentitel annahmen, entwickelte sich, wie im Osten im 9., so in Spanien im 10. Jahrhundert eine hohe Blüte islamischer Kultur, bis die Berber 1013 Cordova eroberten und das spanische Chalifenreich in eine Anzahl kleinerer Fürstentümer zertrümmerten, an deren Höfen, wie so oft in der Weltgeschichte, erst nach dem Zerfall der politischen Gröfse die geistige Kultur zu ihrem Höhepunkt gelangte. Schon vorher hatte sich durch Studienreisen nach dem Osten und durch gefeierte, von dort kommende Lehrer der Strom östlicher Weisheit nach Spanien ergossen, wie denn bereits al-Hakam eine Bibliothek von 400000 Bänden angelegt haben soll. Zunächst war es die auf griechischen Vorbildern beruhende Mathematik, Naturwissenschaft und Medizin, welche auch in Spanien ihren Einzug hielt; später erst erwachte auch das Interesse für die Philosophie, welche hier nicht wie im Orient bedacht war, auf die religiösen Vorstellungen der Massen reformierend zu wirken, sondern wesentlich das Privilegium einzelner bevorzugter Geister bildete, wie solche uns in Avempace, Abubacer und Averroës im folgenden begegnen werden.

Avempace *(Ibn Bâddscha)*, geboren kurz vor 1100 zu Saragossa am Ebro, wurde trotz den Anfeindungen der Menge Minister des almoravidischen Statthalters in Saragossa, ging nach dessen Eroberung (1118) nach Sevilla, später nach Granada und schliefslich nach Fez, wo er schon 1138 starb, angeblich vergiftet durch einen neidischen Arzt. Von Armut und Vereinsamung gedrückt, fühlte er sich all sein Leben lang unglücklich. Neben Kommentaren zu Aristoteles schrieb er als Hauptwerk die „Leitung des Einsamen" *(Tadbîr al-mutawaḥḥid)*, in welchem er, in nahem Anschlufs an Al-Fârâbî und unter Ablehnung des volkstümlichen, durch Alghazel vertretenen Glaubens, den Weg aufzeigte, um von der stofflichen, von der

Form durchdrungenen Materie zum Psychischen als einer Mittelstufe und von ihm zum reinen, stofflosen Geiste sich zu erheben und mit ihm eins zu werden. Die Wahrnehmung erklärt er für trüglich, über das Fortleben der Seele äufsert er sich zweifelnd, ewig ist nur der mit dem höchsten Geiste sich vereinigende Menschengeist, dem der denkende Mensch, von der Menge sich isolierend und nur mit vereinzelten Weisen sich zusammenschliefsend, auf dem Wege des vernunftmäfsigen Handelns und der intellektuellen Bildung stufenweise sich annähert, um in der völligen Einswerdung mit ihm die höchste Seligkeit zu geniefsen.

In nahem Anschlufs an Avempace entwickelt und erweitert dessen Gedanken in der Form eines Romans sein jüngerer Zeitgenosse Abu Bacer *(Abu Bekr Ibn Ṭofail)*, welcher, geboren um 1100 zu Guadix (Wadi Asch), einem Städtchen Andalusiens, zuerst als Sekretär in Granada, dann als Wesir des Abu Jaʿqûb zu Fez in Marokko lebte, wo er 1185 starb. Das einzige von ihm erhaltene Werk ist ein philosophischer Roman unter dem seltsamen Titel: „Der Lebende, Sohn des Wachenden" *(Ḥajj Ibn Jaqdhân)*, lateinisch übersetzt unter dem Titel *Philosophus autodidactus*. Auf einer menschenbewohnten Insel leben zwei Philosophen, Salaman, welcher durch Anbequemung an die Volksreligion Herrschaft über das Volk gewinnt, und Asal, der für seinen reinern philosophischen Gedanken kein Verständnis findet und auf eine unbewohnte Insel auswandert. Hier findet er den eigentlichen Helden des Romans Hajj (den Lebenden), welcher, nicht von Menschen erzeugt und von einer Gazelle grofsgezogen, sich, etwa wie Robinson, eine eigene Existenzform geschaffen hat und auf dem Wege des Nachdenkens über die Wunder der Natur in 7 mal 7 Jahren selbständig zur höchsten Erkenntnis gelangt ist. Von Asal erhält er Nachricht über die von Menschen bewohnte Insel und fährt hinüber, um dem Volke seine philosophischen Gedanken mitzuteilen, findet aber dafür kein Verständnis und kehrt in die Einsamkeit zurück. Der Grundgedanke ist derselbe wie bei Avempace: der Weise mufs der Menge ihre mythischen Anschauungen lassen und sich in der Einsamkeit von Stufe zu Stufe zur Welt der Ideen und schliefs-

lich zur Einswerdung mit Gott erheben, welche Abu Bacer, hierin über Avempace hinausgehend, in einer mystischen Ekstase findet, in der die ganze vielheitliche Welt verschwindet und nur noch Gott übrig bleibt, in der Einheit mit welchem der Weise zum Genufs der höchsten Seligkeit gelangt.

Der bedeutendste und auf die christlichen Scholastiker einflufsreichste Interpret des Aristoteles in der islamischen Welt war Averroës *(Ibn Roschd)*, geboren 1126 zu Cordova in einer richterlichen Familie, in seiner Jugend allseitig gebildet im theologischen, juristischen, medizinischen und philosophischen Wissen; durch seinen Lehrer, Freund und Protektor Ibn Tofail (Abubacer) wurde er schon 1153 dem Chalifen Abu Ja'kub empfohlen als der berufenste Gelehrte, die Schriften des Aristoteles zu analysieren, wirkte seit 1169 als Richter in Sevilla, Cordova und Marokko, gestützt durch die Gunst des Chalifen Abu Ja'kub und seines Nachfolgers Almansor (1184—1198), bis unter dem letztern der Fanatismus der Orthodoxen die Verweisung des Averroës in das Judenstädtchen Elisena (Lucena) bei Cordova erwirkte, von wo er noch einmal nach Marokko zurückkehrte und dort kurz darauf im Jahre 1198 starb. Unter seinen Schriften, die grofsenteils nur in lateinischer Übersetzung auf uns gekommen sind, ist aufser zahlreichen Kommentaren zu den, dem Averroës nur in arabischer Übersetzung zugänglichen Schriften des Aristoteles am berühmtesten seine gegen des Alghazel *destructio philosophorum (tahâfut al-falâsifa)* gerichtete Gegenschrift *destructio destructionis (tahâfut al-tahâfut)*, in welcher er, ohne schon die Theorie von der doppelten Wahrheit zu vertreten, doch eine scharfe Grenze zwischen dem den Bedürfnissen der Menge entsprechenden Volksglauben und der auf unbefangenes Denken sich gründenden philosophischen Wahrheit zieht, als deren Inkarnation und höchster Vertreter ihm Aristoteles gilt, dessen Auffassung durch Alghazel er für oberflächlich, sophistisch und unhistorisch erklärt. Obgleich auch Averroës, namentlich in seiner Theorie von den himmlischen, durch Intellekte regierten Sphären, in den Traditionen der Araber befangen bleibt, so vertritt er doch einen reinern Aristotelismus, indem er mit Bestimmtheit und ohne Abschwächung sich zu den Lehren

von der Ewigkeit der Welt, der Unvergänglichkeit der von jeher bestehenden und potentiell schon die Formen in sich enthaltenden Materie, der Unverbrüchlichkeit des Kausalzusammenhangs und der Vernichtung der individuellen Seele durch den Tod bekennt. Unsterblich ist nach ihm nur der eine, allen Menschen gemeinsame *intellectus activus* (νοῦς ποιητικός); er verhält sich zu dem passiven, individuellen Intellekt wie die Sonne zum Gesicht, und die Individuen nehmen nur, sofern sie ihn besitzen, an seiner Unsterblichkeit teil, eine Lehre, welche als die *unitas intellectus* von christlichen Scholastikern, wie Albertus Magnus und Thomas von Aquino, mit Heftigkeit bekämpft und von dem Papste Leo X. mit dem Anathema belegt wurde.

XVI. Die Philosophie der Juden.

1. Das Schicksal der Juden im Mittelalter.

Schon früh hatten sich die Juden, infolge der traurigen Verhältnisse im Mutterlande, in allen Teilen des grofsen Römischen Weltreiches angesiedelt, bis dann nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus (70 p. C.) und Niederwerfung des letzten Aufstandes des Bar-Cochba (135 p. C.) unter Hadrian der nationale Bestand des jüdischen Volkes, so viel davon noch vorhanden war, völlig aufgelöst, und die Juden über alle Länder der zivilisierten Welt zerstreut wurden. Aber sehr merkwürdig und in der Weltgeschichte einzig dastehend ist es, dafs die Juden darum doch nicht von der umwohnenden Bevölkerung allmählich aufgesogen wurden und mit ihr verschmolzen, sondern sich in ihrer Eigenart durch alle Jahrhunderte bis auf den heutigen Tag erhalten haben. Der Grund liegt wohl darin, dafs dieses Volk, seines nationalen Zusammenhangs beraubt, sich um so fester an das anklammerte, was ihm davon noch übrig geblieben war, an seine Sprache und heilige Literatur, seine Religion und seine durch diese bedingten Lebensgewohnheiten. Immer noch sich für das auserwählte Volk Gottes haltend, immer noch auf den verheifsenen Messias hoffend, bildeten sie eine Nation unter den Nationen,

hielten durch alle Länder hindurch mit einander zusammen und sonderten sich nicht ohne Hochmut von der Bevölkerung ab, unter welcher sie lebten. Die Folge war, dafs statt des Mitleids, welches ihr Schicksal verdient hätte, statt der Grofsmut, mit welcher man sonst dem Fremden und Schwachen entgegenzukommen pflegt, fast überall eine tiefergehende Abneigung gegen diese fremden Eindringlinge sich bildete, welche durch die dem Menschen wie dem Tiere eingepflanzten Rasseninstinkte nur noch vermehrt wurde. Hierzu kam, dafs der Jude, im Bewufstsein seiner Vereinsamung und prekären Lage, sich zu Mäfsigkeit, Fleifs und Sparsamkeit angetrieben fühlte und so nicht selten zu einem Wohlstande gelangte, welcher den Neid und die Begehrlichkeit der umwohnenden Bevölkerung erweckte.

Erträglich, trotz solcher gelegentlichen Bedrückungen, von denen Philo Judaeus in seiner *legatio ad Cajum* ein Beispiel bietet, war die Stellung der Juden während der ersten drei Jahrhunderte unserer Zeitrechnung im weiten Römischen Reiche, erträglicher jedenfalls als die der Christen, welche nicht wie die Juden durch alte, schon von Julius Cäsar herrührende Privilegien in der Ausübung ihrer Religion geschützt waren. Noch 313 wurde durch das Edikt von Mailand die Rechtsgleichheit aller Untertanen, somit auch der Juden, durch Konstantin gesichert. Schwerere Zeiten aber kamen über sie, nachdem das Christentum Staatsreligion geworden war, und die auf Julian gesetzten Hoffnungen durch dessen baldigen Tod vereitelt wurden. Der Zusammenbruch des Weströmischen Reiches brachte ihnen einige Erleichterung, da Ostgoten und Longobarden in Italien sich duldsam erwiesen, und auch die Lage in Spanien unter den Westgoten erst nach Übertritt des Königs Reccared vom arianischen zum katholischen Glauben eine härtere wurde, bis 711 durch die mohammedanische Eroberung bessere Zeiten eintraten. Auch im Oströmischen Reiche kamen die Bedrückungen der Juden durch Kaiser wie Justinian I. und Heraklius mit der Eroberung von Syrien 638 und Ägypten 642 in diesen Provinzen zum Stillstand. In Babylonien waren viele Juden seit dem babylonischen Exil ansässig geblieben und standen während der neupersischen Zeit unter einem

Exilarchen, welchem die Anstellung der Geistlichen und Richter sowie die Einziehung der Abgaben oblag. Im übrigen Perserreiche wechselten je nach Laune der Herrscher Bedrückung und Schonung der Juden mit einander. Es entwickelte sich in den Lehrhäusern der Juden in Babylonien und Palästina eine rege literarische Tätigkeit, aus welcher der Talmud in seinen beiden Formen, der jerusalemischen und der umfangreicheren babylonischen hervorging. In beiden Formen besteht der Talmud aus der neuhebräisch geschriebenen Mischna, welche um 200, und der in aramäischer Sprache verfafsten Gemara, welche um 500 p. C. zum Abschlufs kam. Die Mischna („Fortsetzung") schliefst sich an den Pentateuch an und enthält in sechs Abschnitten die bis dahin nur mündlich vorhandenen Fortentwicklungen und Ergänzungen des mosaischen Gesetzes über Landbau, Sabbat, Ehe, Rechtsprechung, Ritual und Reinheitsvorschriften. An sie schliefst sich die Gemara, welche aufser Erläuterungen zur Mischna eine reiche Sammlung gnomischer, historischer und geographischer Elemente befafst und sich zu einer Art Enzyklopädie des gesamten jüdischen Wissens der damaligen Zeit gestaltet hat. — Soweit die Juden neben der Thora auch den auf der rabbinischen Gelehrsamkeit beruhenden Talmud anerkennen, werden sie Rabbaniten genannt (von *Rabban*, einem verstärkten *Rabbi*); ihnen entgegen steht die Sekte der Karaïten (von *qārā'*, lesen), begründet um 761 durch Anan ben David, von welchen der Talmud verworfen wird, ähnlich wie von den Schiiten die Sunna und von den Protestanten die Tradition des katholischen Mittelalters. Als Hauptvorkämpfer des Talmud und der jüdischen Orthodoxie verdient Erwähnung Saʿadja al-Fajjumi, geboren in Fajjum in Ägypten um 892, seit 928 Vorsteher der jüdischen Akademie zu Sura in Babylonien. In seinem Hauptwerke „Glauben und Wissen" *(Emunoth we-Deʿoth)* verteidigt er gegen jüdische und christliche Philosophen die Einheit Gottes, Schöpfung aus Nichts, Freiheit des Willens und Auferstehung des Leibes.

Seit die mohammedanischen Eroberer Persien, Syrien und Ägypten, Nordafrika und Spanien in Besitz genommen hatten, sahen auch die Juden in diesen Ländern bessere Tage. Zwar

hatte sich Mohammed sehr scharf gegen dieselben ausgesprochen, aber das Bewufstsein der Rassengemeinschaft, die nahe Verwandtschaft der arabischen und hebräischen Sprache und die Gemeinsamkeit so vieler alttestamentlicher Anschauungen und Lehren bewirkten zwischen arabischen und jüdischen, häufig in ihren Schriften der arabischen Sprache sich bedienenden Denkern eine Annäherung, so dafs namentlich in Spanien Hand in Hand mit der Hochblüte der arabischen auch eine solche der jüdischen Literatur und Philosophie sich entwickelte, wie es denn vorwiegend jüdische, des Arabischen und Lateinischen kundige Gelehrte waren, welche aristotelische Schriften und deren Kommentare aus dem Arabischen ins Lateinische übertrugen und dadurch den christlichen Scholastikern zugänglich machten.

In den Reichen der Merowinger und Karolinger war die Behandlung der Juden eine milde, aber seit dem Vertrag von Verdun (843) wurde in dem Mafse, wie die Selbständigkeit der Herzöge erstarkte, deren Begehrlichkeit nach dem jüdischen Besitze geweckt, und durch das Anwachsen der Macht der mittelalterlichen Kirche das Streben der geistlichen Machthaber, die Juden zu bekehren, und ihre Neigung, den Pöbel gegen sie aufzuregen, immer mehr gesteigert, so dafs die Lage der Juden, namentlich in den Ländern des westlichen Europas, von Jahrhundert zu Jahrhundert immer prekärer und unerträglicher wurde. Namentlich waren es die Kreuzzüge, welche den religiösen Fanatismus entfachten und auch dem Hafs gegen die Juden neue Nahrung gaben: das Wüten der Pest, des „schwarzen Todes“ (1348—1350), gab den umherziehenden Flagellanten Gelegenheit, dieses Schicksal zu erklären als eine Strafe Gottes an dem Volke dafür, dafs es die „Christusmörder“ unter sich geduldet hatte, und die Sanktionierung der Inquisition durch das lateranische Konzil (1215) und ihre trotz dem Widerstreben des Volkes immer wieder neu versuchte Einführung in den verschiedenen Ländern, namentlich in Spanien unter dem Grofsinquisitor Torquemada (seit 1483), brachte unter andern Opfern des Fanatismus auch viele tausend Juden auf den Scheiterhaufen. Häufig beschuldigte man sie der Brunnenvergiftung oder des Schlachtens

von Christenkindern zu rituellen Zwecken; immer wieder wurden sie in den einzelnen Ländern ausgewiesen und wieder zugelassen, wenn die Fürsten in finanziellen Nöten ihrer bedurften. So wurden die Juden namentlich 1492 aus Spanien, 1493 aus Sicilien und 1498 aus Portugal vertrieben und fanden eine Zuflucht teils in der Türkei, teils in Holland, Polen und andern Ländern. Auch die Reformation vermochte, trotz der Fürsprache Luthers, ihre Lage zunächst nicht zu verbessern; man zwang sie, in Ghettos zusammenzuwohnen, durch äufsere Abzeichen wie Mantel, Hut und Bart sich von den Christen zu unterscheiden, und erst das 19. Jahrhundert brachte nach und nach in den verschiedenen Ländern die Emanzipation der Juden und ihre Gleichstellung vor dem Gesetze, immer noch mit gewissen Beschränkungen, zur Durchführung. Eine völlige Hebung der notwendig daraus sich ergebenden Mifsstände läfst sich nur von einer vollständigen, durch Übertritt zum Christentum und Connubium erreichbaren Assimilation erhoffen.

2. Das Judentum unter dem Einflufs des Neuplatonismus.

Entsprechend dem Entwicklungsgang der christlichen und islamischen Philosophie steht auch die Philosophie der Juden im Mittelalter teils unter dem Einflusse des Neuplatonismus, teils und namentlich in der spätern Zeit unter dem des Aristotelismus.

In ersterer Hinsicht tritt uns als merkwürdigste Erscheinung die Geheimlehre der Kabbâla (d. h. „Überlieferung“, von *qibbel*, annehmen, überkommen) entgegen, von welcher zwei Grundschriften erhalten sind, das Buch Jezîrah (von *jâzar*, bilden, schaffen) und das Buch Sohar (der Glanz). Über das Alter dieser beiden Schriften gehen die Meinungen weit aus einander. Nach jüdischer Anschauung soll die Jezîrah von Rabbi Akiba (135 p. C.) und der Sohar von seinem Schüler Simeon ben Jochai verfafst worden sein, wovon jedoch angesichts ihres Inhalts keine Rede sein kann. Wenn hinwiederum die neuere Forschung die Abfassungszeit der Jezîrah auf 900 und des Sohar auf 1200 p. C. oder später herabrückt, so mag dies für die definitive Redaktion richtig sein, schliefst aber nicht aus, dafs die in ihnen enthaltenen Gedanken weit

älter sind, und da beide Bücher unverkennbar unter dem Einflusse neupythagoreischer und neuplatonischer Lehren stehen, so wird man für die erste Entstehung der in ihnen enthaltenen Theorien das Zeitalter annehmen dürfen, wo der Neupythagoreismus und der Neuplatonismus das allgemeine Interesse beherrschten und auch auf die Kreise der jüdischen Denker nicht wohl ohne Einwirkung bleiben konnten, also etwa die Zeit zwischen 200 und 600 p. C., von wo an dann diese Lehren im Laufe der folgenden Jahrhunderte ihre weitere Ausgestaltung erfahren haben mögen.

Das Buch Jezîrah gibt sich nach dem Schlufsabschnitt aus für eine dem Abraham durch Gott gewordene Offenbarung. Diese Offenbarung besteht in den „32 Wegen der Weisheit“, nämlich den 10 Grundzahlen und den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets, welche alle, analog den platonischen Ideen, als schaffende Kräfte erscheinen, durch welche Gott sein Wesen in der Welt verwirklicht. Hierbei aber sind, wie es scheint, zwei verschiedene Anschauungen mit einander verschmolzen, eine neupythagoreische, welche in den zehn Grundzahlen 1—10, und eine jüdische, welche in den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets die Prinzipien alles Seienden erkennt. In ersterer Hinsicht emanieren aus dem unerkennbaren und unaussprechbaren höchsten Wesen: 1. der Geist des lebendigen Gottes; 2. der Hauch, der vom Geiste kommt; in ihn hat er eingegraben und eingehauen die 22 Buchstaben, die blofs einen einzigen Hauch ausmachen; 3. das Wasser, das vom Winde kommt, eine chaotische Masse, aus welcher sich das erdige Element absetzt; 4. das Feuer, das vom Wasser kommt und aus welchem Gott den Thron seiner Herrlichkeit, die himmlischen Räder, die Seraphim und die dienenden Engel gemacht hat. Die folgenden sechs Zahlen 5—10 repräsentieren die sechs Himmelsgegenden, Zenith und Nadir, Ost und West, Süd und Nord. Es kann auffallen, dafs erst nach Emanation der Elemente, Luft, Wasser mit Erde und Feuer, die sechs Himmelsgegenden emanieren, doch läfst sich denken, dafs zuerst die Elemente entstehen und dann nach den sechs Richtungen zur Welt ausgespannt werden. Mit diesen neupythagoreischen Anschauungen ist es aber schwer zu vereinen,

dafs weiterhin aus den 22 Buchstaben, welche vorher der zweiten Emanation eingebettet waren, (nach 3,4) auch Feuer, Wasser und Hauch, und (nach 4,2) auch die sieben Kardinalpunkte, nämlich die genannten sechs und die zentrale Gegend abgeleitet werden. Wir möchten vermuten, dafs diese letztere Konstruktion auf einer eigentümlich jüdischen Anschauung beruht, nach welcher das aus den 22 Buchstaben bestehende göttliche Schöpferwort alle Dinge hervorbringt. Entsprechend der besondern Heiligkeit der Zahlen 3, 7 und 12 werden die 22 Buchstaben eingeteilt in die drei Mütter (Aleph, Mem, Schin), die sieben doppelten Buchstaben (Beth und Pe, Gimmel und Kaph, Daleth und Thav, dazu, um die Siebenzahl vollzumachen; Resch) und die zwölf einfachen Buchstaben, worauf dann allerlei Verhältnisse im Weltall wie im Menschen diesen Kategorien der Dreiheit, Siebenheit und Zwölfheit eingeordnet werden. Hiernach scheint die oben geäufserte Vermutung gerechtfertigt, dafs wir in der Jezîrah die Fusion einer neupythagoreischen, an die zehn Grundzahlen anknüpfenden, und einer speziell jüdischen Anschauung vor uns haben, welche in den 22 Buchstaben das aus ihnen bestehende göttliche Schöpferwort erkennt.

Konnte bei dem Buche Jezîrah diese Fusion aus einem neupythagoreischen und einem jüdischen Element nur als eine Vermutung ausgesprochen werden, so ist in betreff des zweiten Hauptwerkes der Kabbâla, des Buches Sohar, wohl kein Zweifel daran möglich, dafs es seine Entstehung einer Kombination der neuplatonischen Emanationslehre mit der von Philo Judaeus vertretenen Anschauung verdankt, nach welcher zwischen der unerkennbaren, unnahbaren Gottheit und der Welt ein Mittelwesen eingeschoben wird, welches bei Philo aus dem Logos und den in ihm enthaltenen Ideen, im Buche Sohar aus dem Adam Kadmon und den zehn Sephiroth besteht, welche sein Wesen ausmachen. An der Spitze des Systems steht Gott als „der Alte der Alten, das Geheimnis der Geheimnisse, der Verborgene der Verborgenen". Im Anklang an das griechische ἄπειρον wird er auch bezeichnet als das *En Soph*, d. h. „das Unendliche".

1. Aus ihm emaniert als erstes Erzeugnis die Welt Azîlah

(*'olâm azîlâh*, etwa: die Verbindungswelt oder auch Wurzelwelt), und diese eben besteht aus dem *Adam Kadmon*, „dem uranfänglichen Menschen“, welcher sich zusammensetzt aus zehn göttlichen Kräften, den vielleicht im Anklang an das Buch Jezîrah sogenannten zehn *Sephiroth*, welche sich zu Gott verhalten wie die Strahlen zum Licht, und von denen jede folgende aus der vorhergehenden emaniert. Die ersten neun bilden drei Triaden, eine intellektuelle, *kether* die „Krone“, *chochmâh* die „Weisheit“ und *bînâh* der „Verstand“, eine moralische, *chesed* die „Barmherzigkeit“, *dîn* die „Gerechtigkeit“, *thip'ereth* die „Schönheit“, und eine fundamentale, *nezach* die „Festigkeit“, *hod* die „Herrlichkeit“ und *jesôd* das „Fundament“; alle neun werden umschlossen von *malkuth* dem „Reiche“ als der zehnten. In spielender Weise werden alle zehn zu der Figur eines Menschen oder auch eines Baumes vereinigt; auch fügt man sie zu drei Säulen zusammen, wobei Krone, Schönheit und Fundament als die Säule der Mitte, Weisheit, Barmherzigkeit und Festigkeit als die Säule der Gnade, und Verstand, Gericht und Herrlichkeit als die Säule der Gerechtigkeit bezeichnet werden.

Aus dem Adam Kadmon oder der Welt Azîlâh emanieren in unverkennbarer Nachahmung der plotinischen Emanationsstufen drei weitere Welten, jede wieder aus zehn Sephiroth bestehend, nur dafs deren Wirkung um so schwächer ist, je ferner sie dem ersten Ursprunge stehen. Ihre Namen scheinen aus den drei Jesaia 43,7 vorkommenden Namen für Schaffen, Bilden und Machen entnommen zu sein.

2. Die Welt Berìah (von *bârâ'*, schaffen) umfafst die reinen Formen der Dinge, entsprechend den platonischen Ideen. Sie bilden gleichsam das Gewand Gottes, werden als lebende Geister, Träger der Harmonie des Weltalls und Vorsteher der himmlischen Sphären vorgestellt. Ihr entspricht in der Menschenseele der intellektuelle Teil, welcher *neschâmâh* genannt wird.

3. Die Welt Jezîrah (von *jâzar*, bilden), gleichfalls aus zehn Sephiroth bestehend, ist in dem Mafse, wie sie dem Ursprung ferner steht, gröber als die vorhergehende, aber immer noch immateriell. Sie bildet die Wohnung von Myriaden von

Engeln, welche nach den zehn Sephiroth in zehn Klassen zerfallen und den einzelnen Teilen des Universums vorstehen, nach denen diese Klassen auch benannt werden; im Menschen entspricht ihr der *ru^a^ch* (Lebenshauch).

4. Die Welt ʿAsijjah (von *ʿâsâh*, machen) ist materiell und vergänglich, im Menschen als *nephesch* (animalische Seele) vorhanden. In ihr befinden sich auch die sieben Höllen unter der Herrschaft des Höllenfürsten *Samâël*, dessen Name als „Gift Gottes“ gedeutet wird. Sie haben zahllose Abteilungen, entsprechend den einzelnen Sünden, die in ihnen gebüfst werden.

Das Buch Sohar lehrt die Präexistenz der Seele, ihre Wanderung durch verschiedene Leiber und endliche Rückkehr zu dem göttlichen Urwesen. Auch dies entspricht den neuplatonischen Anschauungen, und so werden wir nicht fehlgehen, wenn wir die Kabbàla bezeichnen als einen in jüdischer Einkleidung erscheinenden Neuplatonismus, verknüpft mit der philonischen Lehre von einem Mittelwesen zwischen Gott und Welt, als welches, wie bemerkt, bei Philo Judaeus der stoische Logos erscheint, welcher die platonischen Ideen in ähnlicher Weise enthält wie der jüdische Adam Kadmon die zehn Sephiroth. — Wenn sonach die im Buche Sohar überlieferten Gedanken nach unserer oben geäufserten Meinung in die Zeit zurückgehen dürften, wo Philosophie und Christentum, und so wohl auch das Judentum, sich dem Einflufs der neuplatonischen Emanationslehre nicht entziehen konnten, so ist doch die Form, in der uns diese Gedanken erhalten sind, eine erheblich spätere, und die endgültige Redaktion des Sohar kann nicht vor 1200 stattgefunden haben, da nicht nur mit den hebräischen Konsonanten, sondern auch mit den erst später, etwa 570 p. C., beigefügten Vokalzeichen allerlei mystische Spielereien getrieben werden, da ferner der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer und Wiedereroberung durch die Sarazenen gedacht wird und sogar ein Verszitat aus dem Gedichte *Kether malkûth* (die Krone des Reiches) von Salomon ben Gebirol vorkommt.

Nahe verwandt mit den Anschauungen der Kabbàla ist die Emanationslehre dieses Salomon ben Gebirol (1020—1070), der von den christlichen Scholastikern *Avicebron* oder

Avencebrol genannt und für einen arabischen Philosophen gehalten wurde. Er war geboren zu Malaga, erhielt seine Erziehung zu Saragossa und schrieb aufser Gedichten ein philosophisches Werk „Die Quelle des Lebens“, ursprünglich arabisch geschrieben, später unter dem Titel *Meqor chajjim* ins Hebräische und als *Fons vitae* ins Lateinische übersetzt.

Mit dem Neuplatonismus läfst Avicebron die drei Welten, die geistige Welt der Ideen, die psychische und die körperliche Welt, emanieren, schiebt aber zwischen diese drei Welten und Gott nicht mit Philo den begrifflichen Logos oder mit der Kabbâla den Urmenschen, sondern den göttlichen Willen ein, welchem die Welt der Ideen immanent ist, so dafs der jüdische Philosoph der wahren Erkenntnis sehr nahe kommt, nach welcher der weltschaffende Wille, um in Raum und Zeit zu erscheinen, sich ihren Verhältnissen anpafst und dadurch zu der ganzen Reihe der Ideen wird, die, selbst noch raumlos, doch schon raumartige Gebilde sind, woraus sich auch die von Plotin (Enn. II, 4,4) vertretene und von Avicebron übernommene Lehre von einer doppelten Materie erklären dürfte, einer körperlichen, aus welcher die Sinnenwelt besteht, und einer intelligiblen, die man schon der Ideenwelt zuschreiben mufs. Alle jene Welten aber emanieren aus dem göttlichen Willen, welcher eben die Quelle des Lebens, der *Meqor chajjim* ist, die wir nur auf intuitivem Wege und durch Ekstase zu erkennen vermögen.

3. Das Judentum unter dem Einflufs des Aristotelismus.

Da das jüdische Dogma ebensowenig wie das christliche und islamische imstande war, dem denkenden Menschengeiste einen befriedigenden Aufschlufs über die Rätsel des Daseins zu gewähren, so ist es begreiflich, wie auch das Judentum, nach beiden Richtungen tastend, eine Anlehnung einerseits an den Neuplatonismus, andererseits an die Philosophie des Aristoteles suchte, wiewohl die Geschlossenheit und Starrheit der jüdischen Dogmatik beiden Versuchen besondere Schwierigkeiten in den Weg stellte. War es beim Neuplatonismus die Emanationslehre, welche sich mit der Schöpfungsgeschichte der Bibel nur durch kühne allegorische Umdeutungen der

biblischen Texte in Einklang bringen liefs, so standen dem Eindringen der Philosophie des Aristoteles besonders die von ihm vertretenen Lehren von der Ewigkeit der Welt und der Unverbrüchlichkeit des Kausalzusammenhanges, gegenüber einer zeitlichen Schöpfung aus Nichts und einem Durchbrechen der Naturordnung durch göttliche Wunder, hindernd entgegen.

Dieser Widerstand gegen die griechische, speziell die aristotelische Philosophie tritt besonders deutlich hervor in dem berühmten *Kusari*, dem Werke des jüdischen Dichters und Philosophen Jehuda-ha-Levi, welcher, geboren um 1185 p. C. in Kastilien, den Beruf eines Arztes ergriff, aber in ihm weniger Befriedigung fand als in der dichterischen und philosophischen Verherrlichung des jüdischen Glaubens. Von Sehnsucht nach dem Heiligen Lande erfüllt, segelte ha-Levi, schon über fünfzig Jahre alt, nach dem Orient, gelangte nach Ägypten und über Arabien nach Palästina, wo sich seine Spur verliert. Man weifs nicht, wann und wo er gestorben ist. Sein ursprünglich arabisch geschriebenes und zweimal ins Hebräische übersetztes Hauptwerk Kusari stellt dar, wie der König des Landes Kusar, durch Träume beunruhigt, sich zunächst an einen aristotelischen Philosophen und, als dessen Belehrung ihm keine Befriedigung gewährt, an einen christlichen und islamischen Lehrer wendet, welche beide durch die ihnen gemeinsame Basis den König auf das Judentum hinweisen. Nun wendet er sich an einen jüdischen Meister, welcher ihn über die Schöpfung aus Nichts, die Freiheit des Willens und die Auferstehung belehrt und die durchgängige Übereinstimmung dieser offenbarten Wahrheiten mit der menschlichen Vernunft nachzuweisen unternimmt.

Diese und andere Versuche, dem jüdischen Dogma den Vorzug vor der griechischen Philosophie zu vindizieren, konnten, namentlich bei dem engen Zusammenhange der arabischen und jüdischen Wissenschaft in Spanien, das Eindringen des Aristoteles in die Kreise jüdischer Denker nicht hindern, und als bedeutendster Vertreter dieser Bestrebungen ist, nach minder wichtigen Vorgängern, zu nennen Mose ben Maimûn, bei den christlichen Scholastikern als Moses Maimo-

nides bekannt und in verdientem Ansehen stehend. Er wurde geboren 1135 zu Cordova, siedelte nach Eroberung von Cordova 1148 durch die Almohaden mit seiner Familie, nach einem vorübergehenden Aufenthalt in verschiedenen spanischen Städten, nach Fez und, als auch dort die Bedrückungen nicht aufhörten, über Palästina nach Altkairo über, wo er Leibarzt des Sultans Saladin war und als Vorsteher der jüdischen Gemeinde 1204 im Alter von 69 Jahren starb. Sein bewegtes Leben hinderte ihn nicht daran, sich ein vielseitiges Wissen und eine umfassende Kenntnis der arabischen Philosophen anzueignen, wiewohl er die Schriften des Averroës, seines nächsten Geistesverwandten, erst in seinen letzten Lebensjahren kennen lernte. Sein Hauptwerk ist aufser biblischen und talmudischen Studien der „Leiter der Verwirrten", ursprünglich arabisch geschrieben als *Dalâlat al-Ḥâ'irîn*, später ins Hebräische als *Moreh han-Nebuchim* und ins Lateinische unter dem Titel *Doctor perplexorum* übersetzt. — Unter den „Verwirrten", an welche das Hauptwerk des Maimonides sich wendet, sind diejenigen zu verstehen, welche durch Vernunftforschung den Glauben verloren haben. Zu ihm will Maimonides sie zurückführen, indem er das Gebiet abzugrenzen sucht, in welchem Aristoteles sein zuverlässigster Führer ist, von demjenigen, welches nur durch die Offenbarung des Alten Testaments uns erschlossen wird. Widersprechen Moses und die Propheten den Vernunftforderungen, so müssen die Erzählungen der Bibel allegorisch gedeutet werden, ein Verfahren, welches von den Anhängern des Maimonides so weit getrieben wurde, dafs sie unter Abraham die μορφή und unter Sarah die ὕλη verstanden. Nach Maimonides ist Gott schlechterdings unerkennbar, ebenso erhaben über alle ihm beigelegten Vollkommenheiten wie über die Unvollkommenheiten; je weniger wir von ihm zu wissen glauben, desto besser haben wir ihn erkannt, er ist unkörperlich, unwandelbar, ohne Potentialität, nur reine Aktualität. Die Ewigkeit der Welt hält Maimonides für nicht hinreichend erwiesen und bleibt bei der Schöpfung aus Nichts, auch der Materie, stehen, wiewohl er eine gewisse Hinneigung zu der platonischen Anschauung verrät, welche Gott zum Demiurgen, d. h. Bearbeiter einer schon vorhandenen,

schlechthin formlosen Materie macht. Ungeachtet der Allwissenheit Gottes hält unser Philosoph an der Freiheit des Willens fest; Gott, meint er, kenne die Wahl, ohne sie doch zu lenken. Die Unsterblichkeit und jenseitige Vergeltung, sogar die Auferstehung des Leibes hält er fest, erklärt aber dieses letztere Dogma für undiskutierbar. Übrigens soll man nicht aus Furcht und Hoffnung das Gute tun, sondern nur um des Guten willen und aus Liebe zu Gott. In der Ethik schlieſst er sich eng an Aristoteles an, unterscheidet mit ihm die ethischen Tugenden, welche in dem Innehalten der rechten Mitte bestehen, und die von ihm höher geschätzten dianoetischen Tugenden; unter allen Pflichten ist das Forschen nach der Wahrheit die höchste.

Noch bei Lebzeiten des Maimonides, viel mehr aber noch nach seinem Tode wurde seine Lehre von den Verfechtern der jüdischen Orthodoxie heftig angefeindet, ja, sie riefen gegen dieselbe sogar die christliche Inquisition zur Hilfe, erreichten aber dadurch gerade das Gegenteil, indem der den Juden eigene *esprit de corps* sich regte, so daſs sie durch alle kommenden Jahrhunderte bis auf die Gegenwart hin den Maimonides als einen der Ihrigen betrachteten und hochhielten.

Eine Nachwirkung des Maimonides bestand darin, daſs in der Folge die Schriften arabischer Aristoteliker von den Juden ins Lateinische übersetzt und dadurch den christlichen Scholastikern zugänglich gemacht wurden, bis es ihnen endlich gelang, sich die Schriften des Aristoteles und seiner Schule auch in direkten, immer noch unvollkommenen Übersetzungen der griechischen Originale zu verschaffen.

XVII. Die Hochblüte der Scholastik.

1. Wachsende Autorität des Aristoteles.

Nachdem das frühere Mittelalter nur die logischen Schriften des Aristoteles, und von ihnen auch nur einen Teil, namentlich die *categoriae* und *de interpretatione* nebst der Isagoge des Porphyrius, besessen hatte, wurden seit 1150 nach und nach die sämtlichen Schriften des Aristoteles nebst ihren

arabischen Kommentatoren durch Übersetzungen aus dem Arabischen ins Lateinische bekannt, vielfach durch Vermittlung spanischer und provençalischer, des Arabischen kundiger Juden. So wurden namentlich um 1150 p. C. auf Befehl des Erzbischofs Raymund von Toledo durch den Juden Hispalensis (Avendear) und durch Dominicus Gundisalvi die metaphysischen und physischen Hauptschriften des Aristoteles und ihrer arabischen Erklärer aus dem Arabischen mit Hilfe des Kastilischen ins Lateinische übersetzt. Ebenso liefs Kaiser Friedrich II. mit Hilfe von Juden aristotelische Schriften aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzen, so dafs man um 1210 den ganzen Aristoteles in arabisch-lateinischen Übersetzungen lesen konnte. Bald liefs man sich hieran nicht mehr genügen, und seit der Errichtung des lateinischen Kaisertums in Konstantinopel um 1204 gelang es nach und nach den Scholastikern, namentlich infolge der Bemühungen des Albertus Magnus und Thomas von Aquino, sich die Werke des Aristoteles in lateinischen, direkt aus dem Griechischen hergestellten Übersetzungen zu verschaffen. Besondere Verdienste erwarben sich hierbei Robert Greathead († 1253 als Bischof von Lincoln), welcher Griechen aus Unteritalien veranlafste, aristotelische Schriften zu übersetzen, und Wilhelm von Moerbecke († 1281 als Erzbischof von Korinth), welcher auf Veranlassung des Thomas von Aquino 1260—1270 die Schriften des Aristoteles ins Lateinische übertrug. Inzwischen hatte sich der Widerstand der Kirche, wie gegen den Pantheismus und die Emanationslehre des Neuplatonismus, so auch gegen das Eindringen des Aristoteles in die christliche Scholastik erhoben. Man nahm nicht nur Anstofs an seiner mit dem kirchlichen Dogma unverträglichen Lehre von der Ewigkeit der Welt, sondern man beschuldigte ihn auch des Pantheismus, wodurch er in die Ketzerei des zu Paris im Sinne des Erigena lehrenden Amalrich von Bena († 1206) und der Amalricaner verwickelt und zugleich mit diesen auf der Synode zu Paris 1209 und auf dem lateranischen Konzil 1215 verurteilt und seine Schriften verboten wurden. Im gleichen Sinne wurde auf einer Provinzialsynode zu Paris 1210 das Studium der aristotelischen Naturlehre verboten: *nec libri Aristotelis de*

naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto. Dasselbe Verbot wurde in den durch den päpstlichen Legaten sanktionierten Statuten der Pariser Universität von 1215 erneuert, wogegen allerdings die Professoren von Toulouse 1229 protestierten; schon oben (S. 378) wurde erwähnt, dafs durch eine Bulle des Papstes Honorius 1225 die Verbrennung aller Exemplare der Schrift des Erigena *De divisione naturae* angeordnet worden war. Der Grund, aus welchem diese Bekämpfung des Pantheismus auch den Aristoteles traf, lag neben den pantheistisch gefärbten Kommentaren seiner Schriften hauptsächlich darin, dafs zwei pantheistische Abhandlungen, die sogenannte *Theologia Aristotelis* und das Buch *De causis* für echte Schriften des Aristoteles gehalten wurden, sehr mit Unrecht, da beide neuplatonische Produkte sind; die Theologie des Aristoteles ist, wie nach ihrer Herausgabe und Übersetzung durch Dieterici (1882 und 1883) sehr bald erkannt wurde, im wesentlichen nur die Übersetzung einiger der schönsten Abschnitte der Enneaden des Plotinos, und das Buch *De causis* besteht zum gröfsten Teile in wörtlichen Auszügen aus der *Institutio theologica* des Proklus.

Noch ehe Männer wie Albertus Magnus und Thomas von Aquino mit ihrer Sachkenntnis und Autorität die Unechtheit dieser beiden Schriften erwiesen, fing man allgemein an zu erkennen, dafs die echten Schriften des Aristoteles einen wesentlich andern, abgesehen von seiner Lehre der Ewigkeit der Welt, mit dem kirchlichen Dogma nicht unverträglichen Geist atmeten, wie denn schon 1231 Papst Gregor IX. befahl, die *libri Aristotelis* erst dann zu gebrauchen, wenn sie geprüft und von jedem Verdacht gereinigt worden seien. Mit Eifer wandte man sich nun dem Studium der echten aristotelischen Schriften zu, und schon 1254 wurde das Studium der aristotelischen Physik und Metaphysik offiziell dem Studienkreise der Pariser Universität eingegliedert. Inzwischen war das Ansehen des Aristoteles hoch und immer höher gestiegen, man bezeichnete ihn geradezu als einen *Praecursor Christi in naturalibus*, wodurch er zu der seltsamen Ehre gelangte, mit Johannes dem Täufer als dem *Praecursor Christi in gratuitis* in Parallele gestellt zu werden, und ein Albertus Magnus be-

trachtet ihn als den höchsten Gipfel aller menschlichen Weisheit: *natura hunc hominem posuit quasi regulam veritatis, in qua summam intellectus humani perfectionem demonstravit,* während auch Dante ihn als den *maestro di color che sanno* bezeichnet.

2. Leben und Werke des Albertus Magnus und Thomas von Aquino.

Die Anerkennung der aristotelischen Philosophie als der Regel und Norm für alle durch die menschliche Vernunft erreichbaren Wahrheiten und als der nicht mehr überbietbaren Summe aller weltlichen Weisheit, wie sie sich unter den erwähnten Kämpfen mit der kirchlichen Orthodoxie endlich durchgesetzt hatte, führte zu einer Weltherrschaft dieses Philosophen über das geistige Leben der Menschheit, wie sie in der Geschichte der Philosophie ohne Beispiel dasteht, wie sie der Kulmination der mittelalterlichen Scholastik im 13. Jahrhundert die Grundlage darbot und in ihren Nachwirkungen nahezu vier Jahrhunderte hindurch bestand, bis erst um das Jahr 1600 der Sturz des Aristoteles aus der Höhe auch den Sturz der ganzen Scholastik besiegelte.

Diese Hochblüte der mittelalterlichen Scholastik und damit die so lange ersehnte und endlich, wie man glaubte, glücklich erreichte Versöhnung von Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft, war nach dem weniger erheblichen Vorgang anderer, welche, wie namentlich Alexander von Hales (geboren zu Glocester, gestorben 1245 zu Paris), welcher in seiner *Summa theologiae* den Aristoteles nur zum weitern Ausbau seines theologischen Systems benutzt hatte, das Verdienst zweier, ihr ganzes Jahrhundert überragender und als Lehrer und Schüler eng verbundener Männer, des Deutschen Albertus Magnus und des Italieners Thomas Aquinas, als deren Blütezeit wir die Jahre 1230 und 1260 festhalten können. Ihre Lehrsysteme sind so nahe verwandt, dafs es zweckmäfsig erscheint, sie zu einer gemeinsamen Darstellung zu verknüpfen, nachdem wir vorher über das Leben und die Schriften dieser beiden denkwürdigsten Erscheinungen der mittelalterlichen Scholastik das Nötigste in der Kürze beigebracht haben werden.

Albertus, aus dem edlen Geschlecht derer von Bollstedt, wurde geboren 1193 zu Lauingen an der Donau unterhalb Ulm, wo er in dem elterlichen Schlosse die erste Erziehung erhielt. Unter Leitung eines Oheims zog er, 19 Jahre alt, nach Padua, um die *artes liberales* zu studieren, und hier bestimmten ihn die Predigten des Ordensgenerals Jordanus zum Eintritt in den Dominikanerorden. Er wurde zu seiner weitern Ausbildung in der Theologie an die berühmte Universität Bologna und einige Jahre darauf nach Köln geschickt, um an der dortigen Ordensschule die *artes liberales* zu lehren, sowie über Aristoteles, die Bibel und die *Sententiarum libri* Vorlesungen zu halten. Von Köln, als seinem bleibenden Aufenthaltsort, wurde er vielfach bei Begründung neuer Dominikanerschulen zu Hildesheim, Strafsburg, Freiburg i. B. und Regensburg verwendet, lehrte auch in Paris, wohin er geschickt war, um im Kloster St. Jacques die Studien zu organisieren, und mufste seine Vorträge oft im Freien halten, da kein Gebäude grofs genug war, die Zahl der Zuhörer zu fassen. Unter nicht weniger grofsem Zulaufe lehrte er seit 1248 als Regens und Primarius lector wieder zu Köln, während der Volksmund ihm wegen seiner naturwissenschaftlichen Kenntnisse übernatürliche Kräfte andichtete. Er wurde 1254 zum Ordensprovinzial ernannt, organisierte als solcher die wissenschaftlichen Studien in den ihm unterstellten Klöstern, kam als Magister Palatii nach Italien, wo er zu Anagni (zwischen Rom und Neapel) vor dem Papste die Sache der Bettelorden verteidigte, und wurde 1260 vom Papste Alexander IV., trotz seines Widerstrebens, zum Bischof von Regensburg ernannt, von wo er drei Jahre später als nunmehr Siebzigjähriger sich in sein geliebtes Kloster zu Köln zurückzog. Hier verbrachte er, als *Doctor universalis*, in wissenschaftlicher Arbeit und von seinen Zeitgenossen geehrt, den Abend seines Lebens, bis er 1280 im Alter von 87 Jahren starb. Neben seinem praktischen Wirken, der Organisation der Klöster, dem Schlichten von Streitigkeiten zwischen dem Erzbischof von Köln und der Bürgerschaft usw. entfaltete Albertus Magnus eine erstaunliche, auf alle Zweige des damaligen Wissens sich erstreckende literarische Tätigkeit. Seine zu Lyon 1651 herausgegebenen

Schriften füllen 21 Foliobände, von denen Band 1—6 Kommentare zu den logischen, physischen, metaphysischen, psychologischen und ethischen Schriften des Aristoteles, wie auch die Abhandlung *De unitate intellectus contra Averroem*, Band 7—11 exegetische Schriften über die Psalmen, Propheten, Evangelien, Band 12 Predigten, Band 13 den Kommentar zum Areopagita, Band 14—16 zu den Sentenzen, Band 17—18 die *Summa theologiae*, Band 19—21 vermischte Schriften enthalten. Von seinen philosophischen Anschauungen wird unten die Rede sein.

Thomas Aquinas wurde geboren 1225 auf dem Schlosse Roccasecca bei Aquino zwischen Rom und Neapel als ein jüngerer Sohn des Grafen Landulf, eines Verwandten der hohenstaufischen Kaiserfamilie. Mit fünf Jahren wurde er den Benediktinern auf dem benachbarten Monte Cassino zur Erziehung übergeben, bezog, frühreif, schon mit elf Jahren die Universität zu Neapel, liefs sich dort, erst sechzehn Jahre alt, gegen den Wunsch seiner Familie für den Dominikanerorden gewinnen und wurde von diesem, um ihn dem Einflufs der Familie zu entziehen, nach Paris geschickt, aber unterwegs in Oberitalien von seinen beiden im Lager des Kaisers weilenden Brüdern abgefangen und in die Heimat zurückgeführt. Hier in Verwahrung gehalten, widerstand er den durch seine Brüder an ihn herangebrachten Versuchungen, entkam mit Hilfe seiner Schwestern nach Neapel, wo er das Mönchsgelübde ablegte und von den Dominikanern nach Köln zu Albertus Magnus geschickt wurde, der seine grofsen Gaben erkannte, ihn 1245—1248 mit sich nach Paris nahm und nach ihrer gemeinsamen Rückkehr nach Köln ihn zum *Magister studiorum* ernannte. Als solcher wurde er nach Paris berufen, verteidigte zusammen mit seinem Lehrer in Italien die Bettelorden und wirkte, nach Paris zurückgekehrt, dort bis 1261 als hochgefeierter Lehrer, ohne von der Milde und Demut abzugehen, welche in dem ihm beigelegten Ehrennamen eines *Doctor angelicus* einen passenden Ausdruck fand. Vom Papste 1261 nach Rom berufen, lehnte er die ihm zugedachten kirchlichen Auszeichnungen standhaft ab, kehrte nochmals für zwei Jahre nach Paris zurück und folgte sodann dem Rufe seines Ordens zur Übernahme eines Lehramtes in Neapel, wo er mit

den höchsten Ehrenbezeigungen empfangen wurde. Nicht lange darauf wurde er, schon krank und schwach, 1274 zur Beschickung des Kirchenkonzils von Lyon erwählt, starb aber auf der Reise dorthin, ehe er noch Rom erreicht hatte, im Zisterzienserkloster zu Fossanuova. Albertus Magnus, welcher seinen Schüler überlebte, erklärte ihn für ein „Licht der Kirche", und diese ehrte sein Andenken dadurch, dafs er von Papst Johann XXII. im Jahre 1322 heilig gesprochen wurde. — Die Werke des Thomas sind oft herausgegeben worden, zuerst Rom 1570, dann Venedig 1594 in 17 Foliobänden, in folgender Anordnung: Band 1—5 enthalten die Kommentare zu aristotelischen Schriften über Logik, Physik, Psychologie und Ethik, Band 6—7 den Kommentar *ad Petri Lombardi sententias*, Band 8 *Quaestiones disputatae* über verschiedene philosophische Themata, Band 9 die *Summa contra gentiles*, Band 10—12 die *Summa theologiae*, Band 13—16 Kommentare zu Büchern des Alten und Neuen Testaments und Band 17 das *Compendium theologiae* und andere Opuscula. — Die Hauptschriften des Thomas sind in historischer Reihenfolge 1. *Commentarius ad Petri Lombardi sententiarum libros quattuor*, welcher die theologischen Streitfragen behandelt, 2. die vier Bücher *De veritate fidei catholicae contra gentiles*, welche die theologischen Dogmen durch die Vernunft begründen und gegen nichtchristliche Systeme verteidigen, und 3. die unvollendet gebliebene *Summa theologiae*, eine systematische Darstellung der gesamten christlichen Dogmatik.

3. Das Lehrsystem des Albertus Magnus und Thomas von Aquino.

Albertus Magnus und Thomas von Aquino, als Lehrer und Schüler mit einander eng verbunden, sind die Schöpfer eines grofsen, in seiner Art imposanten theologisch-philosophischen Lehrsystems, durch welches man die lange gesuchte und sehnsüchtig erstrebte endgültige Versöhnung der Bedürfnisse des religiösen Gemüts mit den unabweisbaren Forderungen der Vernunft und Wissenschaft erreicht zu haben glaubte. Dafs dieser Glaube an ein dauerndes Bündnis zwischen Theologie und Philosophie eitel gewesen war, sollten für die Einsichtigen schon das nächste, für alle, nicht Verblendete, die ihm folgenden Jahrhunderte beweisen, — dafs aber das

damals und noch so oft in der Folge vergeblich erstrebte Ziel nur und allein erreichbar ist auf dem Wege des Kantischen, erst von Schopenhauer in seiner vollen Bedeutung erkannten und in seine Konsequenzen fortentwickelten Idealismus möglich ist, welcher innerhalb der empirischen Realität den im Materialismus kulminierenden Naturwissenschaften freie Hand läfst, und doch im Reiche der Dinge an sich Freiheit, Unsterblichkeit und eine göttliche Welt als wissenschaftlich begründet nachweist, das glauben wir in dem ersten, der Philosophie der Bibel gewidmeten Teile dieses Bandes zur Evidenz gezeigt zu haben.

Albert und Thomas zeigen in ihren Lehren eine so durchgängige Verwandtschaft, verhalten sich so sehr zu einander als der bahnbrechende Begründer und der abschliefsende Vollender eines einheitlichen Lehrsystems, dafs wir die meisten Lehren in ermüdender Weise zweimal vortragen müfsten, wollten wir, wie es gewöhnlich geschieht, jeden dieser Männer für sich behandeln, was besonders bei Albert wegen der Ungeschlossenheit seiner Anschauungen kein in sich zusammenstimmendes Bild ergeben würde. Wir ziehen es daher vor, die Lehrmeinungen des Albert und Thomas in der abgeklärtern Form zu behandeln, welche ihnen erst Thomas von Aquino gegeben hat, werden die Abweichungen des Albert von diesem vollendeten Ganzen gehörigen Orts hervorheben, vergessen aber dabei nie, dafs der deutsche Forscher dieses System in allen seinen Teilen durch seine Bearbeitung der aristotelischen Philosophie begründet hat, und dafs ohne einen Albertus Magnus ein Thomas von Aquino unmöglich gewesen sein würde. Wir werden dieses gröfste Lehrsystem des Mittelalters in sechs Punkten behandeln, welche über 1. die Quellen, 2. die Universalienfrage, 3. die Theologie, 4. die Kosmologie, 5. die Psychologie und 6. die Ethik die wesentlichsten Lehren des Albertus und Thomas vorführen sollen.

1. Die Quellen des Systems. Offenbarung und Vernunft, d. h. im Sinne unserer beiden Meister, Bibel und Aristoteles sind die beiden Quellen, aus denen alle Weisheit ihnen zufliefst. Der Wahlspruch des Anselm: *credo ut intelligam*, gilt auch für sie, aber in anderm Sinne als bei Anselm und

seinen Zeitgenossen. Waren sie bemüht gewesen, das ganze Dogma des Christentums vernunftmäfsig zu konstruieren, so werden von Albert und Thomas gewisse sogenannte Mysterien des Christentums, namentlich die Trinität, die Inkarnation und die Auferstehung des Fleisches, als nur durch die Offenbarung erweisbar, der philosophischen Forschung entzogen; sie sind übervernünftig, jedoch auch nicht widervernünftig, man kann von ihnen nur beweisen, dafs sie den Anforderungen der Vernunft nicht widersprechen.

2. Die Universalienfrage. Der alte Streit zwischen Realismus und Nominalismus wird von unsern beiden Philosophen in dem Sinne geschlichtet, dafs sie den Universalien eine dreifache Existenz zusprechen; sie sind *universalia ante res* als die schöpferischen Gedanken im Geiste Gottes, *universalia in rebus*, sofern diese Gedanken in den erschaffenen Dingen als deren *formae substantiales* oder *quidditates* ihre Verwirklichung gefunden haben, und sie sind *universalia post res*, sofern sie vom denkenden Menschengeiste aus den Anschauungen auf dem Wege der Abstraktion als die Begriffe herausgezogen werden.

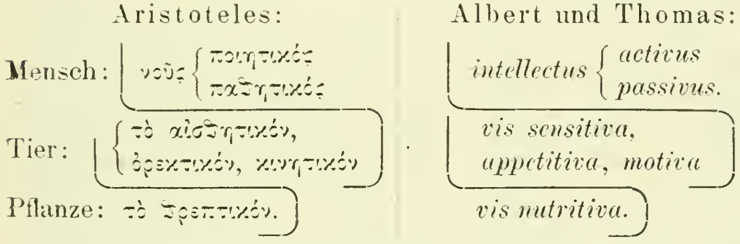
3. Die Theologie. Nicht das Mysterium der Trinität, wohl aber die mit ihr zusammen bestehende Einheit Gottes kann aus der Vernunft, d. h. aus dem Aristoteles bewiesen werden, dessen Begriff von Gott als dem Inbegriff aller reinen Formen von dem biblischen allerdings noch sehr weit entfernt ist. Immerhin war das aristotelische Argument, dafs alles Werden ein Übergang vom potentiellen zum aktuellen Sein ist, ein solcher Übergang aber nur möglich ist durch ein vorherbestehendes aktuelles Sein, für unsere beiden Philosophen brauchbar. Sie führen daher unter Ablehnung des Anselmschen ontologischen Beweises, gegen welchen ihr gesunder Sinn, wie auch das Fehlen dieses Beweises bei Aristoteles Bedenken erhebt, den Beweis für das Dasein Gottes nur a posteriori, d. h. durch das kosmologische Argument, welches dann namentlich von Thomas nach mehreren Seiten auseinandergelegt wird: es müsse einen ersten Beweger geben, die Kette der Ursachen und Wirkungen könne, wie er meint, nicht ins Unendliche zurückgehen, und das Zufällige, worunter

er das empirisch Existierende versteht, erfordere als seine Ursache ein „schlechthin notwendiges“ Wesen, — ein Unbegriff, da Notwendigsein nichts anderes bedeutet als aus einem bestimmten Grunde folgen, somit nie etwas schlechthin notwendig sein kann. Hieran schliefst Thomas das physicotheologische Argument; das unbewufst zweckmäfsige Wirken in der Natur kann er sich nicht anders erklären als durch die Annahme eines planmäfsig und nach Zwecken wirkenden Weltschöpfers, welcher auch das Böse und das Übel zuläfst, weil er es im Dienste des Guten zu verwenden weifs. Schon für Thomas ist Gott das *ens perfectissimum*, der Inbegriff aller Vollkommenheiten, nicht aber der Inbegriff aller Realität, weil diese Vorstellung zur Auffassung Gottes als *forma universalis* im Sinne des Aristoteles oder auch als einer *materia universalis*, in beiden Fällen aber zur Ketzerei des Pantheismus führen würde.

4. Kosmologie. Da Aristoteles die mit der biblischen Schöpfungslehre unvereinbare Ewigkeit der Welt lehrt, so mufste hier von ihm abgegangen und zu einer dem Platon sich nähernden Anschauung gegriffen werden, nach welcher die Welt in einem bestimmten Zeitpunkte entstanden sein, mit diesem Zeitpunkte aber auch die Zeit selbst angefangen haben soll. Der Anfanglosigkeit der Zeit setzt schon Albert das feine Argument entgegen, dafs bei dieser Annahme der gegenwärtige Augenblick nie hätte herankommen können, da eine unendliche Vergangenheit nie zu Ende gehen konnte. Ein Unendliches kann allerdings, wie Kant zeigt, nie als ein fertiges Ganzes gegeben, es kann nur aufgegeben sein, und bedeutet nicht einen *regressus in infinitum*, sondern nur *in indefinitum*. Schon bei Thomas findet sich der Leibnizische Gedanke, dafs Gott unter allen möglichen Welten die beste ausgewählt habe. Die völlige Abhängigkeit dieser Welt von Gott folgt für ihn aus seinem Gottesbegriffe, aber die zeitliche Schöpfung *ex nihilo* hält er nur aus der Offenbarung, nicht der Philosophie für erweisbar, doch soll, wie er meint, auch das Gegenteil sich philosophisch nicht erweisen lassen. In der Ansicht vom Weltgebäude folgt Thomas der aristotelischen, durch Ptolemäus modifizierten Theorie, welche ihm durch Boëthius

oder andere bekannt sein konnte. Um die im Mittelpunkt festliegende Erde drehen sich die Planeten und der Fixsternhimmel, angetrieben durch bewegende Kräfte, ob aber diese durch Gott oder durch die Engel als *substantiae separatae* im Gange gehalten werden, läfst er unentschieden. Die Engel sind von Gott vor der Welt als stofflose Wesen erschaffen; da ihnen die Materie als das *principium individuationis* fehlt, so sind sie nicht eigentlich *individua*, sondern jeder eine *species* für sich: *tot sunt species, quot sunt individua;* ihre Wohnung ist die neunte und letzte Sphäre, das *primum mobile* und das Empyreum.

5. Psychologie. In der Psychologie bot unsern Scholastikern Aristoteles eine höchst willkommene, wenn auch zu modifizierende, Grundlage. Ihre psychischen Vermögen sind nur die Übersetzungen der von Aristoteles angenommenen.



	Aristoteles:	Albert und Thomas:
Mensch:	νοῦς { ποιητικός / παθητικός	*intellectus* { *activus* / *passivus.*
Tier:	{ τὸ αἰσθητικόν, / ὀρεκτικόν, κινητικόν	*vis sensitiva,* / *appetitiva, motiva*
Pflanze:	τὸ θρεπτικόν.	*vis nutritiva.*

Mit Aristoteles bezeichnen unsere Scholastiker die niedern Seelenkräfte als die Entelechie des Leibes, weichen aber darin von ihm ab, dafs sie behaupten, diese niedern, uns mit den Tieren und Pflanzen gemeinsamen Kräfte bedürften des Leibes nur um zu wirken, nicht aber um zu existieren, und zeigen hierin einen anerkennenswerten Fortschritt über den Aristoteles hinaus, welcher Anschauen und Denken gewaltsam auseinandergerissen hatte, nur die Vernunft für unsterblich erklärte und die Funktionen des Anschauens, auf welchen alles Denken beruht, sowie die des Willens, in denen der eigentliche Kern der Seele liegt, im Tode der Vergänglichkeit hatte anheimfallen lassen. Im Gegensatz zu ihm erklären unsere Philosophen die ganze Seele für unsterblich, Albert, vermöge ihrer Gemeinschaft mit Gott, Thomas, weil sie immateriell und daher unzerstörbar sei. Der Schwierigkeit, dafs dann auch

die Tierseelen unsterblich sein müfsten, begegnet Thomas durch die Behauptung, dafs im Gegensatz zu ihnen beim Menschen die niedern Seelenkräfte durch den Zutritt des Intellekts eine Art Umwandlung erfahren und dadurch an seiner Unsterblichkeit teilnehmen; sie bilden den Embryo, worauf dann der Intellekt von aufsen, wie schon Aristoteles sagte, d. h. durch göttliche Schöpferkraft, wie Thomas dies erklärt, hinzutritt und die niedern Kräfte an seiner unsterblichen Natur teilnehmen läfst. Der Intellekt gewinnt die seinem Wesen verwandten *formae substantiales* nur durch Abstraktion aus der sie enthaltenden Anschauung, es gibt keine angeborenen Ideen, so wenig wie es eine Präexistenz der Seele gab, ehe sie von Gott in jedem Individuum geschaffen wurde. Gott ist nach Thomas gleichsam die Sonne, der *Intellectus activus* das von ihr ausgehende Licht, der *Intellectus passivus* das Auge, welches dieses Licht empfängt.

Hatte Averroës nur dem einen, allen Menschen gemeinsamen *intellectus activus* die Unsterblichkeit vindiziert und damit, wenn auch verschleiert, die individuelle Unsterblichkeit aufgehoben, so erklären unsere Philosophen dieses für einen *error absurdus*, wie Albert, einen *error indecentior*, wie Thomas sagt; Albert setzt in seiner auf Befehl des Papstes Alexander IV. 1255 verfafsten Abhandlung *De unitate intellectus contra Averroistas* den 30 Argumenten des Averroës 36 Gegenargumente entgegen, und Thomas zeigt, wie nach der Theorie des Averroës alle Menschen dasselbe denken müfsten, und wie mit der individuellen Vernünftigkeit auch der individuelle Wille und mit ihm die Moralität in die Brüche gehen müfste.

6. Ethik. Die erheblichste Differenz zwischen unsern beiden Meistern liegt in ihrer Behandlung des Problems der Willensfreiheit. Nach Albertus ist der Wille des Menschen frei, und es liegt nur an ihm, sich für das Gute oder das Böse zu entscheiden. Zwar ist die menschliche Natur durch den Sündenfall der ersten Eltern verderbt, aber einen göttlichen Funken *(scintilla)* hat sie sich bewahrt, welcher συντήρησις, „die Bewahrung“, mifsbräuchlich auch συνδήρησις von den Scholastikern genannt und vom Gewissen *(conscientia)* zu unterscheiden ist; das Gewissen ist der Richter in uns

über Gutem und Bösem, die *synteresis* ist die Kraft, die uns geblieben ist, das Gute zu vollbringen und das Böse zu meiden. Die Vermutung, dafs συντήρησις ein verlesenes συνείδησις sei, ist daher nicht annehmbar. In Alberts Tugendlehre tritt die für das Verfahren der Scholastik charakteristische, äufserliche, mechanische Zusammenklitterung des griechischen und biblischen Denkens besonders grell hervor, sofern er an die vier Kardinaltugenden der Alten, Weisheit, Tapferkeit, Mäfsigkeit und Gerechtigkeit, die drei sogenannten christlichen Tugenden, Glaube, Liebe und Hoffnung, einfach anhängt; erstere sind *virtutes acquisitae*, können auch durch eigene Anstrengung erworben werden, letztere *virtutes infusae* und werden durch den Heiligen Geist uns eingeflöfst. Von dieser stattlichen Siebenzahl können wir nur zwei als echte Tugenden anerkennen, denn Weisheit, Tapferkeit und Mäfsigkeit, so schätzbar sie sind, können zum Guten, aber auch zum Bösen verwendet werden, der Glaube als ein Fürwahrhalten ohne zureichende Begründung ist eher das Gegenteil einer Tugend, und die Hoffnung ist ein Kind des Egoismus, dessen Bezähmung und schliefsliche Vernichtung das Ziel aller wahren Religion ist. Es bleiben also als echte Tugenden nur übrig die Gerechtigkeit, welche den Egoismus so weit bändigt, dafs er sich enthält, den Andern zu schädigen, und die Liebe (ἀγάπη), welche eigene Opfer bringt, um dem Andern in seiner Not zu helfen und zur völligen Entsagung ohne äufsern Zweck als dem Gipfel aller Tugend hinüberleitet. — Komplizierter als die Ethik des Albertus ist, nicht zu ihrem Vorteile, die des Thomas von Aquino; auch er übernimmt die Zusammenaddierung der vier heidnischen und drei christlichen Tugenden zur Siebenzahl, zieht aber die aristotelische Unterscheidung der ethischen, die rechte Mitte haltenden Tugenden von den höherstehenden dianoetischen mit herein, wozu bei ihm noch die plotinische Unterscheidung von bürgerlichen, reinigenden und vollendenden Tugenden *(virtutes politicae, purgatoriae* und *exemplares)* hinzukommt. Das Endziel des Menschen besteht in der Gottähnlichkeit, die Gottähnlichkeit in der Vollkommenheit, und diese bewirkt die wahre Glückseligkeit. Jedes Wesen strebt nach Glückseligkeit notwendiger-

weise und wird zum Handeln durch diejenigen Motive determiniert, welche ihm dazu die zweckmäfsigsten zu sein scheinen. So auch der Mensch, nur dafs er vermöge der Vernunft das Bewufstsein hat, nach dem stärksten Motiv mit Notwendigkeit zu handeln, und in diesem Bewufstsein liegt seine Freiheit. So wird der schöne Name der Freiheit gerettet, während Thomas im Grunde dem von den arabischen Philosophen überkommenen Determinismus huldigt.

4. Die Scholastik in poetischer Verklärung.

Wenn wir von Indien und dem fernern Osten absehen, deren Kultur ihren besondern Weg gegangen ist, so lassen sich in der Entwicklung des Abendlandes ganz im allgemeinen vier Hauptperioden unterscheiden, die griechisch-römische Welt, das Mittelalter, die Renaissance und die Neuzeit. Jedes dieser Zeitalter hat nicht nur seine eigentümliche Philosophie hervorgebracht, sondern die gütige Natur hat auch jedem derselben einen alle andern überragenden Dichtergenius geschenkt, welcher, wie es im Hamlet heifst, der Natur ihren Spiegel vorzuhalten und „dem Jahrhundert und Körper der Zeit den Abdruck seiner Gestalt zu zeigen“ bestimmt war, der antiken Zeit den Homer, welcher, schon an ihrer Eingangspforte wie eine Leuchte aufgerichtet, sie bis zum Ende hin überstrahlt und mit seinem Geiste erfüllt, dem Mittelalter den Dante, in dessen Dichtung sich der ganze Geist der Scholastik mit den durch sie der Menschheit angelegten geistigen Fesseln widerspiegelt, der Renaissance den Shakespeare, in welchem der Mensch diese Fesseln abgeworfen hat und wieder, wie im Altertum, der Natur und ihren Realitäten rein gegenübersteht, und der Neuzeit unsern Goethe, der in seinen mannigfachen Dichtungen die vielverzweigten Interessen der modernen Welt wie in einem Brennpunkte zusammenfafst. In diesem Sinne verdient nach Besprechung der Hochblüte der Scholastik die unmittelbar nach ihr um 1300 p. C. auftretende Gestalt des Dante eine kurze Erwähnung.

Dante (eigentlich *Durante*) *Alighiêri* wurde geboren zu Florenz 1265. Auf seine ideale Jugendliebe, die der Neunjährige zu der um ein Jahr jüngern Beatrice fafste, bezieht

sich seine Dichtung *La vita nuova:* dafs er eine gelehrte Bildung erhielt oder sich selbsttätig aneignete, ergibt sich, wenn es auch nicht sicher überliefert ist, aus seinem Hauptwerke. Er wurde 1300 als Prior in den Rat der Stadt Florenz gewählt und, da er zu der Partei der Weifsen hielt, 1302 von Karl von Valois unter Androhung der Todesstrafe verbannt. Er verliefs seine Vaterstadt, um sie nie wiederzusehen, irrte seitdem oft in kümmerlichen Verhältnissen in Italien umher, hielt sich vorübergehend in Verona, vielleicht auch in Bologna und Padua auf und fand in den letzten Jahren seines Lebens eine Zuflucht in Ravenna, wo er 1321 gestorben ist.

Das grofse Hauptwerk Dantes, von ihm selbst, weil der Ausgang ein glücklicher ist, nach dem Brauch der damaligen Zeit *Commedia*, von der bewundernden Nachwelt *La divina Commedia* genannt, wurde von ihm der Hauptsache nach in seinen letzten Lebensjahren, 1313—1321, verfafst, ist in der kunstvollen Form von Terzinen gedichtet und behandelt aufser dem einleitenden Canto in drei Teilen, *Inferno, Purgatorio* und *Paradiso*, zu je 33 Canti, eine Vision, in welcher der Dichter durch die drei Gebiete der Hölle, des Fegefeuers und des Paradieses geführt wird.

Mitten auf seinem Lebenswege findet er sich verirrt in einem dunklen Walde, beängstigt durch drei Tiere, einen buntgefleckten Panther *(lonza)*, einen Löwen und eine Wölfin, welche ursprünglich wohl die Sinnlichkeit, Gewalttätigkeit und Habgier als die den Menschen in der Jugend, im Mannesalter und im Greisenalter anhaftenden Hauptlaster versinnbildlichen, daneben auch auf Florenz, Frankreich und das Papsttum gedeutet worden sind und vielleicht gedeutet werden können. Da erscheint ihm der Schatten des Dichters Virgil und bietet sich als Führer an, um ihn durch die Reiche des Inferno und Purgatorio zu geleiten, während er als Heide das Paradiso nicht betreten darf und die Führung durch dieses der Jugendgeliebten des Dichters, Beatrice, überläfst.

Beide Dichter, der antike und der mittelalterliche, steigen zunächst durch Treppen und Schluchten in das Inferno herab, welches sich trichterförmig von der Oberfläche der Erde bis zu deren Mittelpunkt in neun ringsherum laufenden und immer

enger werdenden Kreisen vertieft. Hier begegnen ihnen von der Oberfläche zum Mittelpunkt hin immer ärgere Sünder, im Vorhof diejenigen, welche auf der Erde ohne Ehre und ohne Schande gelebt haben, dann in den neun Kreisen nach unten zu die edlen Geister des Heidentums, welche die Taufe nicht empfangen haben, die Wollüstigen und Schlemmer, die Geizigen und Verschwender, die Zornigen und Rachsüchtigen, die Epikureer und Ketzer, die Gewalttätigen, die Lügner, Betrüger und zuletzt die Verräter an Freunden und Wohltätern, unter ihnen Judas Ischarioth, Brutus und Cassius, welche von den Kinnbacken des Lucifer zermalmt werden.

Von Lucifer, welcher den Mittelpunkt der Erde einnimmt, steigen Virgil und Dante, dem Lauf eines Bächleins folgend, in der dem Inferno entgegengesetzten Erdhalbkugel zur Oberfläche empor, wo sie ein Greis, Cato von Utica, als Wächter des Einganges zum Purgatorio empfängt. Dieses erhebt sich als ein steiler Bergkegel in sieben durch Treppen verbundenen Terrassen, auf denen die Sünden der Hochmütigen, Neidischen, Zornigen, Lässigen, Geizigen, Verschwender, Schwelger und Weltlichgesinnten gebüfst werden. Den Gipfel des Läuterungsberges bildet das irdische Paradies.

Weiter darf Virgil als Träger der irdischen Weisheit nicht folgen, und Beatrice als Vertreterin der göttlichen Offenbarung übernimmt es, unsern Dichter höher und höher hinauf durch die neun den Erdball umkreisenden Sphären von Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter, Saturn, Tierkreis, Fixsternhimmel und *primum mobile* bis zum Empyreum unter mannigfachen scholastischen Belehrungen zu geleiten. Hier verschwindet Beatrice, und der heilige Bernhard übernimmt es, dem Dichter in einer mystischen Vision die Anschauung der Gottheit zu gewähren. Auf der ganzen Wanderung durch die drei Reiche der Hölle, des Fegefeuers und des Paradieses begegnen dem Dichter bekannte, oft erst kürzlich verstorbene Persönlichkeiten, im Gespräche mit welchen die entarteten Zustände des Staates und der Kirche aufgedeckt werden, während namentlich im dritten Teil mannigfache theologische und philosophische Fragen im Sinne der Scholastik aufgeworfen und beantwortet werden, immer noch durchsetzt mit Rück-

blicken auf die politischen Verhältnisse von Staat und Kirche und ihre Verkommenheit. Die dogmatischen Belehrungen schliefsen sich am nächsten an Thomas von Aquino, daneben auch an Albertus und frühere an. So werden bei der durch die neun Sphären immer höher hinauf führenden Reise in den vier ersten Sphären von Mond, Merkur, Venus und Sonne die Gesetze der Bewegung des Weltalls, die Wirksamkeit der Himmelskörper, der Zustand der Himmelsbewohner, die Freiheit des Willens, das Verdienst und seine himmlische Belohnung, der Fall des Menschen, die Gründung der Kirche als Rettungsanstalt, die Erlösung durch Christus und der Zustand der Seligen nach der Auferstehung des Leibes behandelt. Hieran schliefst sich in der Sphäre des Mars eine Besprechung der Zustände in Florenz, in der des Jupiter und Saturn werden die Erwerbung des Heils und die Prädestination, in der des Fixsternhimmels die drei theologischen Tugenden, Glaube, Liebe und Hoffnung, in dem *primum mobile* die Erschaffung und der Fall der Engel, im Empyreum die Prädestination in Hinsicht auf die als Kinder Gestorbenen behandelt, bis schliefslich die Mysterien der Trinität und Inkarnation nicht durch Belehrung, sondern durch unmittelbare Anschauung in Bildern mitgeteilt werden.

XVIII. Auflehnungen gegen das Prinzip der Scholastik.

1. Vorbemerkungen.

In dem grofsen, von Albert begründeten, von Thomas zur Vollendung gebrachten theologisch-philosophischen System glaubte man, und glauben kurzsichtige Gemüter noch heute, die so lange vergeblich ersehnte und endlich mühsam erreichte Versöhnung zwischen den Ansprüchen der Wissenschaft und den Forderungen des religiösen Gemüts gefunden zu haben. Eine solche Versöhnung mufs möglich sein, da die Natur nur eine und mit sich einstimmig ist, somit auch die Wahrheiten sich nie widersprechen können, aber erreichbar ist diese Versöhnung nur auf dem einen Wege des indisch-platonisch-

kantischen Idealismus, welcher die Welt für blofse Mâyâ, εἴδωλα, Erscheinung erklärt, ohne welche Erkenntnis wir unweigerlich dem vollständigen Materialismus verfallen: *aut Kantianismus, aut Materialismus.* Von dieser Erkenntnis war allerdings das Mittelalter noch weit entfernt, und so konnte das von ihm gestiftete Bündnis zwischen religiöser und philosophischer Wahrheit oder, richtiger gesagt, zwischen Bibel und Aristoteles keinen Bestand haben, und kaum waren Albert und Thomas vom Schauplatze abgetreten, als sich schon nach drei Richtungen hin die Symptome des Verfalls der Scholastik ankündigten, indem das Prinzip, auf welchem sie sich aufbaut, von verschiedenen Seiten, erstlich durch die Willenslehre des Duns Scotus, sodann durch die Mystik des Meister Eckhart und endlich durch die von William von Occam gewagte Erneuerung des Nominalismus durchlöchert und unterminiert wurde.

1. Die Scholastik war nichts weniger als vernunftfeindlich; sie verlangte den Glauben, aber sie wollte auch erkennen, was sie glaubte: *credo ut intelligam* war ihr Wahlspruch, den sie in ihrer ersten Periode vollständig, in ihrer zweiten mit Ausschlufs der sogenannten Mysterien geltend machte, und auch von diesen glaubte sie beweisen zu können, dafs sie wenigstens nicht vernunftwidrig seien. Diese ganze Basis, auf welcher das System des Thomas aufgebaut war, wurde erschüttert durch das Auftreten des Franziskanermönches Duns Scotus, welcher schon im tiefen Mittelalter den Satz aussprach: *voluntas est superior intellectu,* und erklärte, dafs es nicht darauf ankomme, die göttlichen Dinge mit dem Intellekt zu erfassen, sondern vielmehr darauf, den eigenen Willen dem göttlichen, in der Kirche verkörperten Willen zu unterwerfen.

2. Der Neuplatonismus, welcher bestrebt gewesen war, auf ekstatischem Wege eine unmittelbare Einswerdung mit Gott zu erreichen, war zwar von der Kirche verworfen und unterdrückt worden, glimmte aber wie ein heimliches Feuer unter der Asche fort und brach in hellen Flammen wieder aus in der schönsten Erscheinung der mittelalterlichen Philosophie, in der Mystik des Meister Eckhart, welche zwar

auch auf intellektuellem Wege, aber in ganz anderer Weise als Albert und Thomas alles irdische Sein in seiner Nichtigkeit zu erkennen und sich über dasselbe unmittelbar zu dem Gefühl der völligen Einheit mit Gott zu erheben suchte. „Freut euch mit mir, Herr," sagte zu Eckhart seine geistige Tochter, „ich bin Gott geworden!"

3. Nachdem der Nominalismus infolge des unseligen Einfalles des Kanonikus Roscellin, ihn auch auf die Trinität anzuwenden (oben S. 381 fg.), um allen Kredit gekommen war, herrschte die folgenden Jahrhunderte hindurch der Realismus, und er ist für die Methode der Forschung im Mittelalter ebenso wesentlich, wie es für unsere Forschung der Nominalismus ist. Wir gehen in unserer Wissenschaft von dem in der Anschauung vorliegenden Tatsächlichen aus, beobachten dasselbe, fassen diese Beobachtungen zusammen und gelangen, auf induktivem Wege aufsteigend, zu speziellen und durch sie zu allgemeinen Sätzen und Begriffen, welche für uns nur Wert und Bedeutung haben, sofern sie den in der Natur gegebenen Inhalt zusammenfassen. Diese uns so selbstverständlich erscheinende Methode war, bis auf wenige Ausnahmen, dem Mittelalter abhanden gekommen; von Autoritäten gegängelt, war der menschliche Geist in eine Krankheit verfallen, welche man als Naturblindheit bezeichnen könnte. Wer das hieraus entspringende Verfahren aus der Anschauung kennen lernen möchte, braucht nur nach Indien zu gehen, welches in geistiger Hinsicht noch heute auf dem Standpunkt des Mittelalters steht; man trifft dort scharfsinnige und gelehrte Männer, welche jedoch unfähig sind, die Sache selbst ins Auge zu fassen, vielmehr immer ausgehen von den alten geheiligten Autoritäten, um an der Hand ihrer Aussprüche alles Einzelne zu entwickeln. Sie stellen eine Frage auf *(vishaya)*, über welche sich ein Zweifel *(saṃçaya)* erhebt, es wird Meinung *(pûrvapaksha)* und Gegenmeinung *(uttarapaksha)* erwogen, die erstere in ihrer Unhaltbarkeit nachgewiesen, die letztere als Resultat *(siddhânta)* festgehalten und in ihrer Erstreckung *(sañgati)*, d. h. in den Konsequenzen, welche ihr anhängen, verfolgt. Überraschend ähnlich war die Methode bei uns im Mittelalter. In den allgemeinen Sätzen,

wie sie in Bibel und Aristoteles fertig vorlagen, glaubte man den Inbegriff aller Wahrheit zu besitzen und aus ihnen durch Aufstellung des Pro und Contra, Widerlegung des einen und Festhalten des andern alles Einzelne mittels des syllogistischen Verfahrens entwickeln zu können. Diese ganze Methode ruht auf der Voraussetzung, dafs die allgemeinen Sätze und Begriffe (die *universalia*) ursprünglicher sind als das aus ihnen abzuleitende Einzelne (die *res*), somit auf einem dem mittelalterlichen Denken in Fleisch und Blut übergegangenen Realismus. Dieser ganzen, im Realismus wurzelnden Methode des Mittelalters wurde der Boden entzogen, wenn man es wagen durfte, den geächteten Nominalismus wieder in seine Rechte einzusetzen, wie dies, nach dem minder erheblichen Vorgange anderer, durch den Engländer William von Occam geschah, nachdem soeben noch die syllogistische Methode des Mittelalters in Albert und Thomas ihre höchste Vollendung erreicht hatte.

2. Die Willenslehre des Duns Scotus.

Der Ruhm des durch Männer wie Albert und Thomas vertretenen Dominikanerordens erregte die Eifersucht des andern Bettelordens, der Franziskaner, welche sich in mancherlei Bemängelungen der thomistischen Lehre kundgab. Alle diese Gegensätze fanden ihre Zusammenfassung und ihren schärfsten Ausdruck in dem Leben und Wirken eines nicht weniger als jene beiden Dominikaner aufserordentlichen Mannes, des Johannes Duns Scotus, nach den Beinamen zu schliefsen, aus Dunston in England oder Duns in Schottland oder Dun in Irland (Scotia major) stammend. Da er schon 1308 starb und nach einigen nur 42, nach andern gar nur 37 Jahre alt geworden ist, so würde sein Geburtsjahr auf 1265 oder 1274, das Todesjahr des Thomas, anzusetzen sein, dessen System durch Duns zwar nicht den Todesstofs, aber doch eine starke Erschütterung seiner Grundlagen erlitten hat. Seine Erziehung erfuhr Duns in Oxford, soll sich besonders auch, ähnlich wie später Descartes, für die Mathematik interessiert haben, trat in den Franziskanerorden ein, wurde, erst 23 Jahre alt, also mutmafslich 1297, Professor der Theologie in Oxford, von wo

sich der Ruhm seiner Lehrtätigkeit als des *Doctor subtilis*, wie ihn seine Anhänger nannten, so schnell auf dem Kontinent verbreitete, dafs er 1301 als Lehrer nach Paris berufen und von dort 1308 von seinem Orden nach Köln geschickt wurde, wo er jedoch noch in demselben Jahre starb. Ungeachtet seines kurzen Lebens hat er eine ganze Reihe von Schriften verfafst, welche in der Gesamtausgabe, Lyon 1639, nicht weniger als 12 Foliobände füllen, von denen Band 1 Grammatisches und Logisches, Band 2 Untersuchungen zur Physik und Psychologie des Aristoteles, Band 3 metaphysische und andere Abhandlungen, Band 4 Expositionen über die Metaphysik des Aristoteles, Band 5—10 den grofsen Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, Band 11 die Reportata Parisiensia, Band 12 die Quaestiones quodlibetales enthält.

Duns Scotus nimmt in der christlichen Scholastik eine ähnliche Stelle ein wie Al-Ghazel in der arabischen Philosophie. Wie dieser verbindet er orthodoxe Strenggläubigkeit mit einem weitgehenden philosophischen Skeptizismus, wodurch er sich in einen durchgehenden Gegensatz gegen Thomas stellt. Zwar in der Frage der Universalia lehrt auch er, dafs sie *ante res* im Geiste Gottes, *in rebus* als die *formae substantiales* oder *quidditates* und *post res* als Begriffe bestehen, bestreitet aber, dafs die Materie das *principium individuationis* sei, und verlangt, damit aus der *quidditas* das Individuum werde, noch ein besonderes zu ihr hinzutretendes formales Prinzip, von seinen Nachfolgern die *haecceitas* genannt, wie er denn überhaupt erst im Individuum das Vollkommene und das Ziel der Schöpfung sieht, wodurch er sich schon in merklicher Weise einer nominalistischen Auffassung annähert. Dem Aristoteles steht er freier als Thomas gegenüber und hat nicht so sehr wie dieser das Interesse, ihn mit der Bibel zusammenzubiegen, wodurch er in vielen Punkten den Aristoteles richtiger auffafst, als es dem Thomas möglich war. Versteigt er sich doch sogar in den Reportata Parisiensia zu der Behauptung, dafs ein Satz philosophisch wahr und doch theologisch falsch sein könne, wodurch er dann schon in bedenklicher Weise an die spätere Lehre von der doppelten Wahrheit anstreift. In der Theologie hält er streng an allem fest, nicht nur was die

Bibel, sondern auch was die Kirche in Konzilien und päpstlichen Dekretalien lehrt, wie er denn sogar ein eifriger Verfechter der Absurdität der *conceptio immaculata* ist. Während Albert und Thomas den Avicebron bekämpfen, schliefst sich Duns in mehr als einem Punkte an dessen Fons vitae an: „*ego autem ad positionem Avicembronis redeo*". Dafs er eifriger Gegner der Juden ist, hindert ihn dabei nicht, da er den Avicebron für einen arabischen Philosophen hält. Wie dieser mit dem Neuplatonismus, so nimmt Duns mit ihm an, dafs auch schon die Ideen eine Art Materie haben müssen, ohne Zweifel in dem richtigen Gefühl, dafs, wie schon öfter hervorgehoben wurde, die Ideen zwar raumlos, aber doch schon raumartige Gebilde sind, eine Zwitterstellung, welche daraus entspringt, dafs das raumlose Ding an sich, der Wille, um in Raum und Zeit zu erscheinen, sich ihnen anpafst, indem er sich zu räumlichen und zeitlichen Formen gliedert, worin eben das Wesen der Ideen besteht. Der Fons vitae *(Mekor chajjim)*, die Quelle, aus der alles Leben fliefst, ist nach Avicebron, wie oben (S. 422) gezeigt wurde, der göttliche Wille, und diese Lehre dürfte wohl die Anregung dafür gegeben haben, dafs Duns Scotus schon im dunkeln Mittelalter und im Gegensatz zu Thomas die grofse Wahrheit aussprach und psychologisch wie metaphysisch durchführte: *voluntas est superior intellectu.* Während Thomas dem Intellekt den Primat über den Willen zuerkennt, der sich mit Notwendigkeit unter den vom Intellekt dargebotenen Vorstellungen für diejenige entscheidet, welche der Verstand für die beste hält, eine Lehre, deren unvermeidliche Folgen Determinismus und Prädestination sind, so ist nach Duns der Wille das Primäre, steht den Vorstellungen des Intellekts frei gegenüber und entscheidet sich für die eine oder andere nach eigener Wahl. Da der Mensch die *imago Dei* ist, so kann von den psychologischen Verhältnissen des Menschen *via eminentiae* auf das Wesen Gottes geschlossen werden, welcher im übrigen nicht mit Anselm a priori, sondern nur a posteriori aus den Werken der Schöpfung, und auch aus ihnen nur annäherungsweise erkannt werden kann. Seine Allmacht sowie die Schöpfung aus Nichts und die Unsterblich-

keit sind philosophisch nicht erweisbar und müssen geglaubt werden. Wohl aber dürfen wir annehmen, dafs die psychischen Eigenschaften, Wille und Intellekt, in eminentem Sinne auch der Gottheit zukommen, und dafs auch bei ihr das Primäre der Wille sei. Gott hat, wie Duns sagt, die Welt nicht gewollt, weil sie die beste ist, sondern sie ist die beste, weil Gott sie gewollt hat. Daher sind die Schöpfung wie auch das ganze Erlösungswerk Christi von Gottes Wille, richtiger gesagt, von seiner Willkür abhängig, und Christi Tod hat nicht durch sich selbst die Welt erlöst, sondern nur, weil Gott ihn als Genugtuung für die Sünden der Menschen acceptiert hat (Acceptilationstheorie). Ebenso steht es mit dem ethischen Werte der menschlichen Handlungen. Es gibt keine *perseitas boni*, das Gute ist nicht *per se*, d. h. an sich gut, sondern nur weil Gott es gewollt hat, und hätte Gott den Mord oder ein anderes Verbrechen gewollt, so würde damit dieses Verbrechen eben das Gute sein. Die höchste Aufgabe des Menschen ist nicht die Erkenntnis, sondern die Unterwerfung des eigenen Willens unter den göttlichen, welches für Duns dasselbe bedeutet wie die gehorsame Unterwerfung unter die Autorität der Kirche.

Eine interessante Parallele läfst sich zwischen Duns Scotus und Kant ziehen. Beide halten die Vernunft für unzulänglich, das Göttliche zu erkennen, sind im Theoretischen Skeptiker, und beide weisen uns auf das Praktische als dasjenige Gebiet hin, auf welchem wir die höchsten Aufschlüsse gewinnen können. Hier liegt aber auch der Unterschied. Nach Kant ist das positiv Gegebene die Pflicht, und Religion ist Anerkennung unserer Pflichten als göttlicher Gebote; nach Kant ist eine Sache von Gott geboten, weil sie Pflicht ist, nach Duns Scotus ist sie Pflicht, weil sie von Gott geboten ist, Kant gründet das Traditionelle auf das real Gegebene, Scotus das real Gegebene auf das Traditionelle.

3. Die Mystik des Meister Eckhart.

Gleich einer Oase in der Wüste erscheint inmitten der zwar nicht uninteressanten, aber doch im Grunde unfruchtbaren Scholastik die deutsche Mystik des Meister Eckhart

und seiner Nachfolger, und wenn sich auch hier die Fäden nicht verkennen lassen, welche vom Neuplatonismus, von Dionysius Areopagita und Scotus Erigena zu Meister Eckhart hinüberleiten, so beruhen dessen Gedanken doch im wesentlichen auf echter, ursprünglicher, intuitiver Erkenntnis, nur dafs diese bei ihm oft genug durch die Einkleidung in die hergebrachten Formen verdunkelt und entstellt wird.

Meister Eckhart, wie ihn seine Zeitgenossen, Bruder Eckhart, wie er sich gelegentlich in seinen Predigten nennt, wurde als Johannes Eckhart um 1260 zu Hochheim bei Gotha aus ritterlichem Stande geboren, studierte in Köln und später in Paris, trat in den Dominikanerorden ein, war um 1300 Prior zu Erfurt, wurde 1302 in Rom vom Papste Bonifacius VIII. zum Doktor der Theologie, 1304 zum Ordensprovinzial für Sachsen ernannt und 1307 als Generalvikar beauftragt, die Klöster seines Ordens in Böhmen zu reformieren. Im Jahre 1311 finden wir ihn als Magister legens in Paris, in der folgenden Zeit soll er lehrend und predigend an verschiedenen Orten Deutschlands, namentlich 1316 als Generalvikar des Ordensmeisters zu Strafsburg, später als Prior zu Frankfurt am Main gewirkt haben, bis er 1325 seinen dauernden Aufenthalt in Köln nahm, wo er eine grofse Anzahl von Schülern, unter ihnen Johannes Tauler und Heinrich Suso, um sich versammelte. Schon vorher wegen Irrlehren in Frankfurt verdächtigt und in Venedig verurteilt, wurde er 1326 durch den Erzbischof von Köln, Heinrich von Virneburg, vor ein geistliches Gericht gestellt und am 13. Februar 1327 gezwungen, in der Dominikanerkirche zu Köln einen bedingten Widerruf zu leisten mit den Worten: „Ich, Magister Eckhart, Doktor der heiligen Theologie, beteuere vor allen, indem ich Gott als Zeugen anrufe, dafs ich jeden Irrtum im Glauben und jede Unziemlichkeit im Wandel allezeit, soweit es mir möglich war, verabscheut habe, weil Verirrungen dieser Art mit dem Stande meiner Doktorwürde und meines Ordens unvereinbar waren und sind. Sollte daher sich irgendein Irrtum in dem gegen mich Vorgebrachten finden, was ich geschrieben, gesagt oder gepredigt habe, sei es offen oder insgeheim, wo und wann es gewesen sein mag, direkt oder indirekt, aus

mangelhafter oder verwerflicher Einsicht, so widerrufe ich es hier ausdrücklich und öffentlich vor allen und jedem von euch, die ihr für jetzt eingesetzt seid, indem ich es hinfüro angesehen wissen will als nicht gesprochen oder geschrieben." — Zugleich appellierte er an den päpstlichen Stuhl, starb aber noch in demselben Jahre und ehe die Entscheidung der Kurie eintraf. Zwei Jahre darauf wurden durch die päpstliche Bulle *In coena Domini* 28 Sätze Eckharts teils als ketzerisch, teils als mifsverständlich verurteilt. — Ungeachtet dieser Verdammung durch die römische Kirche erwies sich Meister Eckharts Lehre in weiten Kreisen des deutschen Volkes als lebendig fortwirkend. In erster Linie trugen dazu zwei persönliche Schüler des Meisters bei, Johannes Tauler (1300—1361), welcher als berühmter Prediger in Strafsburg tätig war, und Heinrich Suso (1300—1365) aus Konstanz, der besonders auch als Dichter für die Verbreitung der Gedanken Eckharts wirkte. Noch mehr trug dazu ein anonymes Büchlein bei, welches im 14. Jahrhundert im Frankfurter Hochstift entstanden ist, von Luther entdeckt, sehr hochgeschätzt und unter dem Titel „Theologia deutsch" herausgegeben wurde. Von Vertretern dieser Richtung im Auslande mag es genügen, den nach seinem Heimatsdorfe Ruisbroek bei Brüssel Johann Ruisbroeck (1293—1381) genannten Prior des Klosters Grünthal bei Brüssel zu erwähnen. Bei allen diesen erscheinen Eckharts Lehren unter Abschwächung ihrer kühnsten Wendungen in einer der praktischen Erbauung dienenden, aber keine innere Fortbildung zeigenden Form.

Von den in lateinischer Sprache verfafsten Schriften Eckharts, welche ein mehr scholastisches Gepräge tragen, ist einiges, namentlich aus dem *Opus tripartitum*, wieder aufgefunden worden. Viel wichtiger sind seine deutschen Schriften, von denen eine Sammlung, bestehend aus 110 Predigten und 18 Traktaten nebst angehängten Sprüchen und Positionen, von Pfeiffer (Leipzig 1857) herausgegeben ist, nach dessen Seiten und Zeilen wir zitieren. Ist auch vieles in dieser Sammlung von zweifelhafter Echtheit, so stammt es doch aus Eckharts Schule und kann bei Darstellung seiner Lehre ohne Bedenken verwendet werden.

Meister Eckhart unterscheidet die Gottheit oder die ungenaturte Natur von Gott als der genaturten Natur. Die erstere, die ungenaturte Natur, ist schlechthin einfach, reines Sein, ohne Unterschiede, ohne jede Bestimmung, ohne Persönlichkeit, ohne Wirken: „*diu gotheit wirket niht, si enhât niht ze wirkenne, in ir ist kein werc*“ (S. 181,10). Sie ist die einzige Realität, und alles in der Welt ist nur real, soweit jenes reine Sein in ihm vorhanden ist, welches das Wesen der Gottheit ausmacht. Sie ist unerkennbar, denn in ihr ist weder Subjekt noch Objekt. Um sich zu offenbaren, tritt sie in Subjekt und Objekt aus einander, in die πρώτη ἑτερότης, wie die Neuplatoniker sagen, in Vater und Sohn, wie Eckhart im Anschlufs an die christliche Trinitätslehre sich ausdrückt. Hiermit geht die Gottheit über in Gott, die ungenaturte Natur wird zur genaturten; der Vater ist das Subjekt; das Objekt, in welchem er sein ganzes Wesen „ausspricht“, ist das göttliche Wort, ist der Sohn; und das Band, welches beide verbindet, die Minne zwischen Vater und Sohn, ist der Geist. In dem Sohn hat der Vater sein ganzes Wesen ausgesprochen, er ist der Inbegriff aller Realität, und alles, was an den Dingen real ist, das ist in dem Sohne und mit dem Sohne von Gott ausgesprochen worden: „*Daz êwige wort ist daz wort des vater und ist sîn einborn sun, unser Herre Jêsus Kristus. In dem hât er gesprochen alle crêatûren âne anevang und âne ende*“ (76,26). Die ganze Welt ist nur Gott und aufser ihm nichts: „*der al die welt nême mit gote, der enhête niht mê denne ob er got alleine hête*“ (136,28). Dieses Aussprechen Gottes in seinem Sohne und in allen Kreaturen ist eine in dem Wesen Gottes begründete Notwendigkeit, ist daher kein zeitlicher Akt, sondern ist so ewig wie Gott selbst; sein Wesen, und mit ihm das Wesen aller Dinge, ist ewige Gegenwart: „*Daz nû, dâ got die welt inne machte, daz ist alse nâhe dirre zît, als daz nû, dâ ich iezuo inne spriche*“ (268,18). Wie die zeitliche Ausspannung, sind auch die räumliche Ausbreitung und die durch sie bedingten individuellen Wesen aufser Gott ein blofses Nichts: „*Der got siht, der erkennet, daz alle crêatûre niht sint*“ (222,33). In allen Dingen wird Gott offenbar, aber in einer Weise, welche mit Nichtigkeit behaftet ist. Gott ist Geist,

und daher sind alle nichtgeistigen Wesen nur seine Fufsstapfen; anders die Seele des Menschen, welche sein Ebenbild, welche er selbst ist. Den drei göttlichen Personen entsprechen im Menschen drei Seelenvermögen, das Erkennen, das Zürnen und das Wollen, welchen, ähnlich wie bei Platon, drei Haupttugenden entsprechen, nur dafs Eckhart dafür die drei christlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Minne, einsetzt. Aufser und über diesen Seelenkräften steht aber noch ein Anderes, welches den eigentlichen Kern der Seele bildet und in welchem das göttliche Ebenbild enthalten ist, das Fünklein der Seele, welches auch der Geist oder das Gemüt der Seele heifst, „und ist so lauter, und so hoch, und so edel in sich selber, dafs darin keine Kreatur sein mag, sondern nur Gott allein wohnt darin mit seiner blofsen göttlichen Natur". Dieses Fünklein macht das eigentliche Wesen der Seele oder, wie Eckhart sagt, das Haupt der Seele aus: *Daz fünkelî, daz ist diu vernüftikeit, daz ist daz houbet der sêle; daz heizet der man der sêle und ist alse mêre alse ein fünkelîn götlicher nâtûre und ein götlich lieht, ein zein und ein îngetrucket bilde götlîcher nâtûre* (109,12). *Der funke der sêle ist ein lieht götlîcher glîcheit, daz sich alle zît ûf got neiget* (480,32). *Diu sêle heizet ûch ein Vanken* (Funken) *götlicher oder himlischer nâtûre und daz füeget sich wol zuo den worten, daz diu sêle von nâtûre ze dem himele gehoere* (246,14, vgl. 405,24). — Zu den drei Seelenkräften verhält sich dieses Fünklein wie zu der genaturten Natur die ungenaturte, wie zu Vater, Sohn und Geist die Gottheit: *daz ist der funke, der ist gote als nâhe, daz er ist ein einig ein ungescheiden unde daz bilde in sich treit aller crêatûren sunder bilde und über bilde* (286,18). *Swenne aber alliu bilde der sêle abgescheiden werdent unde si alleine schouwet daz einig ein, sô vindet daz blôze wesen der sêle daz blôze formelôse wesen gotlicher einkeit, daz dâ ist ein überwesende wesen, lîdende, ligende in ime selben* (318,12). Die völlige Einheit und Wesensidentität dieses innersten Grundes der Seele mit dem eigentlichen Wesen der Gottheit ist der Grundgedanke, wie der indischen und neuplatonischen, so auch der Eckhartschen Metaphysik und findet in ihr seinen schönsten Ausdruck: *Dû solt alzemâle entsinken*

dîner dînesheit unde solt zerfliezen in sîne sînesheit unde sol dîn dîn in sînem mîn ein mîn werden alse genzlich, daz dû mit ime verstandest êwiclîche sîne ungewordene istikeit unde sîne ungenante nihtheit (319,18). Dieses Bewufstsein der Identität der Seele mit der ungenaturten Gottheit bezeichnet Eckhart als die Geburt des Sohnes Gottes in uns: *dar nâch sô volget, daz sîn wesen unde sîn substancie unde sîn nâtûre mîn ist. Und wan denne sîn substancie, sîn wesen und sîn nâtûre mîn ist, sô bin ich der sun gotes* (40,17). Dieses Bewufstsein, der Sohn Gottes zu sein, hängt von mehreren Bedingungen ab; die erste ist, dafs man sich von aller Sünde lossage, denn sie ist es, welche uns von Gott trennt; die zweite besteht in der „Abgeschiedenheit", man soll sich abscheiden von allen irdischen Dingen und zuletzt auch von sich selbst. Es genügt nicht, dafs man seinen Willen dem göttlichen unterwerfe, Gottes Wille mufs vielmehr zu unserm eigenen Willen werden. Wenn des Menschen Wille Gottes Wille wird, so ist das gut; wenn aber Gottes Wille des Menschen Wille wird, so ist das besser: dort fügt sich der Mensch nur, hier dagegen wird Gott in ihm geboren. Eine weitere Bedingung dieser Vergottung ist die vollständige Gelassenheit; der Mensch mufs sich selbst tot werden, damit nur Gott in ihm lebt; dann kann er mit Schwester Katrei von Strafsburg, der geistigen Tochter Eckharts, wie schon oben erwähnt wurde, sagen: *herre. vrewet iuch mit mir, ich bin got worden!* (465,1). Zu diesem Zustande gelangt die Seele zwar unter Mithilfe der Gnade, aber doch vermöge der ihr unverlorenen Freiheit des Willens; sie ist zwischen Welt und Gott, zwischen Zeit und Ewigkeit gestellt und entscheidet sich frei für das Eine oder Andere. Dennoch warnt Eckhart, namentlich in der Predigt IX über Martha und Maria, vor einem untätigen Quietismus; nicht das Handeln sollen wir aufgeben, sondern das Handeln aus persönlichem Interesse; tugendhaft handeln heifst zwecklos handeln, wie Eckhart in Übereinstimmung mit der Bhagavadgîtâ sagt. Hierdurch wird die Läuterung der Seele von allem Irdischen erreicht, um derentwillen sie in den Leib gekommen ist und welche erst nach dem Tode vollständig verwirklicht werden kann, worauf dann die Seele mit dem göttlichen Urgrunde eins sein wird, ohne

dabei doch ihre Ichheit zu verlieren, weil diese Ichheit eben dasjenige ist, was von jeher das Göttliche in ihr und damit den Kern und das eigentlichste Wesen der Seele ausmachte.

4. Die Erneuerung des Nominalismus.

Bibel und Aristoteles waren die Quellen, aus denen die Scholastik ihre Weisheit schöpfte. Sie enthielten in allgemeinen Sätzen die metaphysischen und physischen Grundwahrheiten, aus denen alle besondern Wahrheiten mittels des oben (S. 443 fg.) dargelegten syllogistischen Verfahrens gleichsam herausgemolken wurden. Diese ganze Methode wurzelte in der Überzeugung, dafs die allgemeinen Sätze und Begriffe der schöpferische und tragende Grund für alle Einzelwahrheiten seien, dafs das Allgemeine ursprünglicher, „seiner Natur nach früher" (πρότερον φύσει) sei, wie Aristoteles sagt, als das Einzelne, mithin im Realismus. Diese ganze Grundanschauung und mit ihr die auf ihr errichteten mittelalterlichen Lehrgebäude waren gefährdet, wenn es dem Nominalismus gelang, sich durchzusetzen, welcher gerade umgekehrt das Einzelne für das eigentlich Wesentliche und Ursprüngliche, alles Allgemeine aber für blofs sekundär, durch Abstraktion aus dem Einzelnen gewonnen, für blofse *termini*, *signa*, *praedicata*, *nomina*, *flatus vocis* usw. erklärte. In diesem Sinne kann man die Erneuerung des Nominalismus als das deutlichste Anzeichen für den bevorstehenden Zusammenbruch der Scholastik und den Anbruch einer neuen Periode in dem geistigen Leben der Menschheit bezeichnen, einer Periode, welche allen Autoritätsglauben von sich warf, nur noch auf die Aussagen der äufsern und innern Natur der Dinge lauschte und nominalistisch alle Begriffe für sekundär, für ein blofses Mittel ansah und noch heute ansieht, um den von der äufsern und innern Wirklichkeit gebotenen Inhalt leichter zu übersehen und bequemer zu handhaben.

Dieser grofse Fortschritt erfolgte nicht auf einmal, sondern erst nachdem mancherlei Vorzeichen angekündigt hatten, dafs die Zeit für ihn reif war. Als ein solches ist das Auftreten des Engländers Roger Bacon zu betrachten, welcher allen begrifflichen Deduktionen der Scholastik gegenüber auf die Erfahrung

als die allein echte Quelle des Wissens hinwies und schon im tiefen Mittelalter den grofsen Satz aussprach: *sine experientia nihil sufficienter sciri potest.* Er wurde geboren 1214 zu Ilchester in Somersetshire, studierte zu Oxford das Trivium, dann zu Paris das Quadrivium, sowie Medizin, Jura und Theologie, kehrte als Doktor nach Oxford zurück und trat in den Franziskanerorden ein, dem er durch seine naturwissenschaftlichen Neigungen verdächtig wurde und mancherlei Anfeindungen erfahren mufste. So ist es vielleicht als Strafe aufzufassen, dafs er zehn Jahre (1257—1267) in eine Art Exil nach Frankreich geschickt wurde, wo er unter vielen Opfern und Entbehrungen sein *opus majus*, *minus* und *tertium* für den ihm gewogenen Papst Clemens IV. verfafste, nach dessen Tode er, nach Oxford zurückgekehrt, magischer Künste beschuldigt und, wie lange ist unbekannt, in Kerkerhaft gehalten wurde. Er starb 1294, ohne bei seinen Zeitgenossen die gebührende Anerkennung gefunden zu haben, obgleich er neben der äufsern, auf Beobachtung der Natur gerichteten Erfahrung eine innere auf Erleuchtung und Inspiration beruhende Erfahrung unterschied, welche in sieben Stufen (vergleichbar den Stufen des indischen Yoga) auf der sechsten zu dem Frieden Gottes, welcher höher ist als alle Vernunft, und auf der siebenten zu einem Zustande der Ekstase emporführte.

Nach diesen und andern Vorgängern, welche auf die äufsere und innere Anschauung als die Quelle aller echten Erkenntnis mehr oder weniger deutlich hingewiesen hatten, wagte es, wie der ihm beigelegte Name als *venerabilis inceptor* beweist, der Engländer William, nach seinem Heimatsdorfe in der Grafschaft Surrey William von Occam genannt, den Nominalismus zu erneuern. Sein Geburtsjahr ist unbekannt; er studierte zu Oxford unter Duns Scotus, trat in den Franziskanerorden ein, lehrte später in Paris, wurde aber, weil er die weltliche Herrschaft des Papstes heftig bekämpfte, von dem damals in Avignon residierenden Papste gefangen genommen, entkam 1328 aus Avignon und flüchtete nach München zu dem gleichfalls mit der Kurie zerfallenen Kaiser Ludwig dem Bayer (1314—1347), zu dem er gesagt haben soll: *tu me defendas gladio, ego te defendam calamo*, und wo er auch nach der

wahrscheinlichern Annahme im selben Jahre wie sein kaiserlicher Beschützer 1347 gestorben ist. Seine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie liegt nicht sowohl in seinen zahlreichen und eingehenden logischen Untersuchungen, als vielmehr in seiner Begründung des Nominalismus durch den Satz, dafs nur das Einzelwesen, nicht aber das von ihm ausgesagte Allgemeine Realität habe, da man nicht vielerlei annehmen dürfe, wo man mit einem auskommen könne: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem.* Er zeigt, wie die Annahme von *universalibus ante res* eine ganze Reihe von absurden Folgerungen nach sich ziehe: wären die Universalien Sachen, so könnten sie als solche doch nicht von Sachen prädiziert werden, das Einzelding könne doch nicht ein Aggregat unendlich vieler Communia sein, jedes Commune würde eines und zugleich, als in den Dingen vervielfältigt, vieles sein, es gebe nur ein *ubi* und *quando*, keine *ubitas* und *quandeitas*, nur *quanta* und *qualia*, keine *quantitas* und *qualitas;* die aristotelische Kategorienlehre sei eine Einteilung der Worte, nicht der Sachen, und auch im Geiste Gottes seien die Universalia, ebenso wie im Menschengeiste, nur sofern sie in den Dingen verwirklicht seien und aus diesen abstrahiert würden. Ein Hauptargument, wenigstens ein solches, welches auf die Zeitgenossen am meisten Eindruck machen mochte, war dabei, dafs bei der Annahme von Universalien Gott die Dinge nach diesen geschaffen haben müsse, somit die Schöpfung aus Nichts, dieses der Kirche so teure Dogma, unhaltbar sein würde. — Occam ist sich wohl bewufst, dafs sein Nominalismus, wie es bei Roscellin eingetreten war, dem Dogma der Trinität gefährlich werden könne, aber er weifs sich hier und überall dadurch aus der Sache zu ziehen, dafs er, ebenso wie schon sein Lehrer Duns Scotus und nur noch viel schärfer als dieser, die theologischen Wahrheiten von den philosophischen unterscheidet und den Satz unverhohlen ausspricht, dafs etwas theologisch wahr und doch philosophisch falsch sein könne, womit in entschiedener und für die Folgezeit verhängnisvoller Weise das Tischtuch zwischen Theologie und Philosophie durchschnitten war. Die kirchlichen Dogmen sind nach ihm teils unbeweisbar, wie Gottes Existenz und seine Eigenschaften,

teils sogar der Vernunft widersprechend, wie dies bei der Trinität, Schöpfung, Inkarnation und Transsubstantiation der Fall sei. Aber diese Dogmen seien auch gar nicht dazu da, um verstanden, sondern um geglaubt zu werden. Noch entschiedener als Duns fordert Occam Unterwerfung des eigenen, auch nach seiner Lehre freien Willens unter den Willen Gottes, d. h. der Kirche, lehrt mit ihm, dafs eine Sache nicht gottgewollt, weil gut, sondern gut, weil gottgewollt sei, und erklärt sogar, dafs er bereit sei, alles zu widerlegen, was er behauptet habe, sobald die Kirche es gebiete. Wenn man seinen Kampf gegen das Papsttum bedenkt, so ist es schwer, an die Aufrichtigkeit dieser Erklärung zu glauben.

Es ist begreiflich, dafs 1339 das Lehren nach Occams Büchern an der Pariser Universität verboten, und dafs ebendaselbst im Jahre darauf der Nominalismus als eine der Kirchenlehre widerstreitende Doktrin in aller Form verworfen wurde, es ist aber ebenso begreiflich, dafs nicht nur Franziskaner, sondern auch Dominikaner und Augustiner, ungeachtet des heftigen Widerstandes der Thomisten und Scotisten, in grofser Anzahl dem die folgenden Jahrhunderte beherrschenden Nominalismus zufielen, und dafs es ein vergebliches Beginnen war, wenn 1473 durch ein Edikt Ludwigs XI. alle Lehrer der Pariser Universität eidlich auf den Realismus verpflichtet wurden, wie denn schon 1481 der Nominalismus wieder freigegeben werden mufste.

Unter den zahlreichen Schülern des Occam nennen wir nur noch den vielbesprochenen Johannes Buridanus (1327 Rektor der Pariser Universität), dessen logisches Compendium supra Summulas scherzhaft auch *pons asinorum* „Eselsbrücke“ genannt wurde, während sich der berühmte Esel des Buridan in seinen Schriften noch nicht hat finden lassen. Nur theologisch, so soll Buridan gelehrt haben, ist der Wille frei, philosophisch hingegen mufs er mit Notwendigkeit nach demjenigen Motiv handeln, welches für ihn das stärkste ist, und gesetzt den Fall, dafs ein Esel zwischen einem Bündel Heu und einem Eimer Wasser stünde, und dafs Hunger und Durst ihn vollkommen gleich stark nach beiden Seiten zögen, so müfste der Esel eher verhungern und verdursten, als dafs er

sich dem Heu oder Wasser zuwendete. Der oft gemachte Witz, dafs man eben ein Esel sein müsse, um so zu handeln, weicht der sehr ernsten Frage aus; die wahre Lösung besteht darin, dafs zwar bei voller Gleichheit der Motive eine Entscheidung für das eine oder andere unmöglich sein würde, dafs aber ein solches Gleichgewicht wie bei einer schwebenden Wage nur für einen Augenblick möglich ist, indem während der Wahlentscheidung der nie stillstehende Wechsel der innern Zustände sehr bald das Übergewicht des einen Motivs über das andere herbeiführen würde. — Das Zusammenbestehen der empirischen Notwendigkeit und der in ihr zum Durchbruch gelangenden metaphysischen Freiheit, welche sich dem Schema des empirischen Handelns so weit anpassen mufs, dafs auch dieser Durchbruch als ein Akt der Notwendigkeit erscheint, setzt voraus die Kantische Unterscheidung des Dinges an sich von der dem Gesetz der Kausalität unterworfenen Erscheinung und war daher für die Zeit des Mittelalters und noch weit über dasselbe hinaus ein unlösbares Problem.

XIX. Der Zusammenbruch der Scholastik.

1. Allgemeine Übersicht.

Die Erkenntnis, dafs alles begriffliche Wissen sekundär ist, dafs die einzige Quelle aller echten Erkenntnis die unermefslich um uns her sich ausbreitende und unergründlich in unserm Innern sich ankündigende Natur der Dinge ist, und dafs auf diesen beiden Gebieten der äufsern und innern Wirklichkeit die grofsen Probleme liegen, welche dem forschenden Menschengeist aufgegeben sind, — diese grofse Einsicht war dem im Autoritätsglauben befangenen Mittelalter ganz abhanden gekommen, und der erste Schritt zu ihr war die Erschütterung der bis dahin herrschenden Autoritäten, wie sie durch die Erneuerung und immer weitere Ausbreitung des Nominalismus vorbereitet wurde. Von dieser Erneuerung des Nominalismus als dem ersten Anzeichen, dafs für die Menschheit ein neues Weltalter im Anzuge war, bis zur völligen Befreiung

von allem Autoritätsglauben, wie sie die Bedingung eines fruchtbaren philosophischen Fortschreitens ist, war noch ein langer, durch drei, ja im gewissen Sinne durch fünf Jahrhunderte sich erstreckender Weg, dessen Hauptwendepunkte wir hier kurz verzeichnen wollen.

Der erste Schritt zur Befreiung des menschlichen Geistes von den Fesseln, welche das Mittelalter ihm angelegt hatte, bestand darin, dafs man von demjenigen Aristoteles, wie er, gesehen durch das Medium arabischer Kommentare und mit ihrer Hilfe erlangter Übersetzungen, erschien, zurückging auf den echten Aristoteles, und nicht nur auf ihn, sondern auch auf die andern Denkmäler des griechischen Altertums, vor allem auf den Platon und den in seinem Fahrwasser segelnden Neuplatonismus, und dieser Rückgang war die grofse Tat der Renaissance, der „Wiedergeburt" des klassischen Altertums mit dem in seinen Gestalten verwirklichten Ideal einer edeln, freien, nur auf sich selbst gegründeten Menschlichkeit, welche das Vorbild wurde für den Humanismus, der als Losungswort des Tages von 1400—1600 das geistige Leben der abendländischen Völker durchdrang und beherrschte.

Hand in Hand mit der Renaissance vollzog sich in dieser Periode auch eine Umwandlung auf theologischem Gebiete. Wie die Renaissance auf die Schriften des klassischen Altertums, so ging die Reformation auf die biblischen Urkunden zurück, schob den ganzen Wust mittelalterlicher Traditionen und Einrichtungen beiseite und wollte sich in Lehre und Leben nur auf das reine Gotteswort gründen, wie man es in den Büchern des Alten und Neuen Testaments zu besitzen glaubte. Dem Aristoteles war Luther nicht freundlich gesinnt; er erklärte ihn für „eine gottlose Wehr der Papisten". Als aber die Reformatoren daran gingen, in protestantischem Sinne Kirche und Schule zu reorganisieren, und Melanchthon es unternahm, die erforderlichen Lehrbücher für die Schulen herzustellen, da wurde er inne, dafs ein Schatz von Weisheit, wie man ihn in den Schriften der Alten besafs, sich nicht ohne grofsen Schaden beiseite schieben lasse, und er mufste erklären: *„carere monumentis Aristotelis non possumus"*, worauf dann mit Luthers Zustimmung ein gemäfsigter Aristotelismus

in den protestantischen höhern und niedern Schulen herrschend blieb, während in katholischen Kreisen der Thomismus nach wie vor als Grundlage festgehalten wurde, namentlich in Italien und Spanien, wo der Jesuit Suarez (geboren zu Granada 1548, gestorben 1617 zu Lissabon) in seinen *54 Disputationes metaphysicae* ein vortreffliches Kompendium der Scholastik kurz vor deren Abtreten vom Schauplatze der philosophischen Forschung lieferte.

Die weitere Aufgabe fiel dann der Philosophie zu; sie bestand darin, von den antiken und biblischen Autoritäten zurückzugehen auf die äufsere und innere Wirklichkeit selbst als die letzte Quelle, aus welcher ein Platon und Aristoteles und ebensosehr ein Jesus und Paulus ihre Offenbarungen geschöpft hatten. Jetzt erst war der Boden gewonnen, auf dem ein vorurteilsfreies und fruchtbares Arbeiten auf physischem und metaphysischem Gebiete möglich war, und das letzte Ergebnis dieser Arbeit bestand einerseits in der Erkenntnis, dafs die ganze materielle Welt nur Erscheinung, nur die Ausbreitung eines an sich raumlosen und zeitlosen Inhalts in den uns a priori innewohnenden Anschauungsformen des Raumes und der Zeit ist, und andererseits in der durch keine Versuche des Empirismus, so oft sie angestellt wurden und noch weiter angestellt werden mögen, zu erschütternden Gewifsheit, dafs das moralische Phänomen, der kategorische Imperativ und was mit ihm zusammenhängt, aus den Gesetzen der Erscheinungswelt schlechterdings unerklärbar ist und als eine „himmlische Stimme“ (wie Kant sagt) Zeugnis ablegt von einer überweltlichen, dem Intellekt weislich verschlossenen und nur auf dem Wege des moralischen Handelns annäherungsweise erreichbaren göttlichen Ordnung der Dinge.

Bis zu diesem letzten Ziele aller philosophischen Erkenntnis war allerdings von dem Punkte aus, zu dem wir gelangt sind, noch ein weiter Weg, und ehe wir in der Geschichte der neuern Philosophie den Fortgang der Menschheit in ihrem gewaltigen Ringen um die ewige Wahrheit verfolgen können, wird es unsere nächste Aufgabe sein, den Zusammenbruch der Scholastik zu betrachten, wie er sich zwischen 1400 und 1500 durch die Erneuerung des Platonismus, sowie zwischen

1500 und 1600 durch den Sturz des Aristoteles aus der von ihm so lange eingenommenen Höhe vollendete.

2. Die Erneuerung des Platonismus.

Die Liebe zu den Werken des klassischen Altertums, welche in Italien nie ganz erloschen war, flammte, genährt durch Dichter wie Dante (1265—1321), Petrarca (1304—1374) und Boccaccio (1313—1375), sowie durch den wachsenden Wohlstand der Städte aufs neue auf, während gleichzeitig im Osten das Byzantinische Kaiserreich durch die Eroberung der Türken immer enger eingeschnürt wurde und mit der Erstürmung von Konstantinopel 1453 ganz zugrunde ging. Schon vor diesem Ereignis, und noch mehr nach ihm, hatten sich griechische Gelehrte, getrieben durch die Not der Zeiten, nach Italien geflüchtet und hatten dorthin die Kenntnis der griechischen Sprache und Literatur, namentlich auch der platonischen Schriften gebracht, welche, vermöge ihrer metaphysischen Tiefe, ihres Kopf und Herz ergreifenden Inhalts und nicht am wenigsten vermöge ihrer künstlerischen Form, alsbald anfingen, den Schriften des Aristoteles in der Gunst der Zeitgenossen den Rang abzulaufen. Es entspann sich von 1400 bis 1500 p. C. zunächst in Italien, dann aber auch nach den nördlichen Ländern übergreifend, ein heftiger Kampf zwischen Platonikern wie Plethon, Bessarion, Marsilius Ficinus, und Aristotelikern wie Gennadios, Georg von Trapezunt und Theodorus Gaza, ein Kampf, welcher mehr und mehr zugunsten des Platon ausschlug, und von dem wir hier nur die wichtigsten Momente verzeichnen wollen.

G e o r g i o s G e m i s t o s P l e t h o n, welcher seinen Beinamen Γεμιστός, etwa „der (mit Gelehrsamkeit) Vollgepfropfte“, in das ungefähr gleichbedeutende, an Πλάτων anklingende Πλήθων umwandelte, war geboren 1355 zu Konstantinopel, kam als begeisterter Apostel Platons nach Italien und fand seit 1438 Aufnahme in der Republik Florenz, wo das ursprünglich dem Kaufmannsstand angehörige, durch seinen Reichtum und sein Eintreten für die Interessen der untern Klassen zu höchstem Ansehen gelangte Geschlecht der Mediceer, namentlich unter C o s m o d e' M e d i c i (1389—1464) und seinem Enkel L o r e n z o

(1448—1492), ohne die äufsern Formen der Republik anzutasten, ähnlich wie vordem Perikles zu Athen, eine Alleinherrschaft ausübte. Durch die Vorträge des Plethon für den Platonismus gewonnen, stiftete Cosmo 1440 zu Florenz die platonische Akademie, eine freie Vereinigung zum Studium des Platon, später unter Marsilius Ficinus als Vorsteher, und gründete 1444 die Bibliotheca Laurentiana mit ihrer unschätzbaren Handschriftensammlung. Plethon schrieb neben einer durch den Patriarchen Gennadios verdammten und daher nur teilweise erhaltenen Νόμων συγγραφή eine 1440 verfafste Abhandlung: Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται, in welcher er, über die vom Christentum abweichenden Lehren von der Präexistenz, Weltseele und Gestirnseelen wie auch über die neuplatonische Lehre einer zeitlosen Weltschöpfung leichter hinweggehend, die Einwendungen des Aristoteles gegen die platonische Ideenlehre verwarf und die Ideenlehre des Platon mit Einschlufs der von ihm nicht deutlich davon unterschiedenen neuplatonischen Fassung als seine Überzeugung vertrat und mit feuriger Beredsamkeit verteidigte.

Gegen Plethon und seine dem Heidentum zuneigenden, auch die Entartung der Mönchsorden bekämpfenden Schriften erhob sich Georgios Gennadios (seit 1453 unter Sultan Mohammed Patriarch in Konstantinopel) in seiner Schrift: κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ' Ἀριστοτέλει, in welcher er den aristotelischen Standpunkt verteidigte, wie er denn auch andere Schriften im Sinne des Aristotelismus teils verfafste, teils aus dem Lateinischen ins Griechische übersetzte.

Ein anderer Gegner erstand dem Plethon in Georgios von Trapezunt (geboren 1396), welcher 1464 in seiner Schrift *Comparatio Platonis et Aristotelis* die platonischen und noch mehr neuplatonischen Anschauungen als unchristlich verwarf, den Plethon beschuldigte, als ein zweiter Mohammed eine neue Religion stiften zu wollen, und dem Aristoteles unter heftiger Polemik gegen den Platonismus den Vorzug gab.

Ihm antwortete wiederum Johannes (oder Basilius) Bessarion (geboren 1403 zu Trapezunt), welcher mit dem Kaiser Johannes VII. Palaeologus nach Italien gekommen war, um 1439 die nur kurzlebige Glaubensunion zu Florenz zu stiften,

mit seinem Lehrer Plethon die Verehrung für Platon teilte, später zum Kardinal der römischen Kirche erhoben wurde und von einem Kreise anderer Gelehrter umgeben zu sein pflegte. Er lebte zu Bologna, Rom, Venedig, dem er seine Handschriftensammlung vermachte, und starb 1472 zu Ravenna. Gegen Georgios von Trapezunt richtete sich die 1469 erschienene Schrift des Bessarion *Adversus calumniatorem Platonis*, welche sich jedoch, wie überhaupt das Auftreten dieses Mannes, durch mafsvolles Verhalten auszeichnete.

Dieser von beiden Seiten mit Leidenschaft geführte Streit hatte zur Folge ein eifriges Studium sowohl der platonischen als der aristotelischen Schriften. Unter den Aristotelikern verdient besondere Erwähnung Theodorus Gaza (Θεόδωρος ὁ Γαζῆς), geboren um 1400 zu Thessalonich, welcher nach Eroberung seiner Vaterstadt 1430 nach Italien gekommen war und als Professor der griechischen Sprache und Literatur zu Ferrara, daneben auch zu Rom, Neapel und in Kalabrien wirkte. Er war ein Gegner des Plethon, doch aber mit Bessarion befreundet und hat neben eigenen Arbeiten über den Unterschied des Platon und Aristoteles verschiedene Schriften des Aristoteles und Theophrast, namentlich aus dem Gebiete der Naturwissenschaften, ins Lateinische übersetzt.

Alle diese Männer übertraf, wenn auch nicht an Bedeutung, so doch an nachhaltiger Wirksamkeit, Marsilius Ficinus, geboren 1433 zu Florenz, wo sein Vater Leibarzt des Cosmo de' Medici war. Er studierte zunächst in Bologna Medizin, dann in Florenz die griechischen Klassiker, hing mit höchster Liebe und Verehrung an Platon wie an einem Propheten und wurde von Cosmo zum ersten Vorsteher der platonischen Akademie ernannt. Er hat das grofse Verdienst, die Werke des Platon wie auch die des nicht weniger von ihm verehrten Plotin ins Lateinische übersetzt und dadurch allgemein zugänglich gemacht zu haben. Daneben verfafste er eine *Theologia Platonica*, in welcher er, ähnlich wie die Scholastiker den Aristoteles, vielmehr den Platon als Befestigungsmittel des christlichen Glaubens behandelt und besonders die individuelle Unsterblichkeit gegen Averroisten und Alexandristen verteidigte.

3. Der Sturz des Aristoteles.

Die Frage nach der individuellen Unsterblichkeit war es denn auch, welche zwischen 1500 und 1600 den Sturz des Aristoteles aus der Höhe, welche er fast vier Jahrhunderte lang eingenommen hatte, vollendete. Aristoteles lehrt, wie bekannt, dafs die Seele nur die Entelechie des Körpers, und dafs eine Seele ohne Körper so viel sei wie ein Gehen ohne Füfse. Unsterblich am Menschen ist nur der aktive Intellekt (νοῦς ποιητικός), welcher von aufsen (θύραθεν) in den Menschen hereinkommt und im Grunde nichts anderes ist als die Gesamtheit des begrifflichen Wesens der Dinge. Hieran knüpfte sich bei den Anhängern des Aristoteles die Frage, ob der Meister eine individuelle Unsterblichkeit lehre oder nicht, und diese Frage brach zu einem hitzigen Streite aus zwischen den Alexandristen, welche mit dem Kommentator Alexander von Aphrodisias (200 p. C.) in antiker Naivität erklärten, dafs eine individuelle Unsterblichkeit aus dem Aristoteles nicht ableitbar sei, und mit den Averroisten, welche mit dem arabischen Kommentator Averroes (oben S. 412) im Grunde dasselbe behaupteten, nur dafs die Negation der Unsterblichkeit des Individuums durch die Behauptung, dafs der allen gemeinsame *intellectus activus* unsterblich sei, theologisch bemäntelt wurde und eine Versöhnung mit dem christlichen Dogma möglich zu machen schien. Beide Parteien hatten, namentlich in Italien, ihre eifrigen Vertreter, und Marsilius Ficinus behauptet sogar in seiner Vorrede zur Übersetzung des Plotin, dafs die ganze Welt von diesem Streite widerhalle: *Totus fere terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt, utrique religionem omnem funditus aeque tollunt.* Diese Behauptung, dafs die aristotelische Seelenlehre die christliche Religion von Grund aus aufhebe, war es denn auch, welche im Fortgange des Streites den Glauben an Aristoteles in der damaligen Zeit vollständig erschütterte.

Wie in Florenz der neu erstandene Platonismus, so herrschte an der Universität zu Padua der sogar von der Kirche geduldete Averroismus, vertreten durch den Theatiner Nicoletto Vernias,

als ihm der 1462 zu Mantua geborene Petrus Pomponatius, seit 1495 zu Padua lehrend, als ein Vorfechter des Alexandrismus entgegentrat. Später wirkte er für seine Auffassung in Ferrara und Bologna, wo er 1524 starb. In seinem berühmten *tractatus de immortalitate animae* (1516 zu Bologna und trotz, oder vielmehr wegen ihrer Verbrennung durch den Dogen noch oft an andern Orten erschienen) sowie in der Schrift *de fato, libero arbitrio et praedestinatione* (Bologna 1520) erklärte er, dafs die Unsterblichkeit der Seele, philosophisch betrachtet, unhaltbar und das moralische Handeln nur dann rein sei, wenn es sich nicht auf Furcht und Hoffnung einer Vergeltung nach dem Tode gründe, dafs aber gleichwohl die Unsterblichkeit auf Autorität der Kirche geglaubt werden müsse. Diese Antinomie erweiterte sich bei ihm zu der offen bekannten Theorie einer doppelten Wahrheit: philosophisch sei die Seele sterblich, theologisch unsterblich, philosophisch sei der Wille unfrei, theologisch frei, philosophisch gebe es keine Wunder, theologisch müfsten sie anerkannt werden. Diese Lehre von einer doppelten Wahrheit wurde nicht nur von der Kirche verworfen, sondern widerstrebt auch so sehr dem menschlichen Bewufstsein, dafs man sich wundern mufs, wie sie überhaupt so viel Anklang finden konnte. Und doch liegt ihr vielleicht schon ein dunkles Bewufstsein zugrunde von dem Gegensatze empirischer und metaphysischer Wahrheit. Empirisch ist der Mensch den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität unterworfen, somit sterblich und unfrei, metaphysisch hingegen, als Ding an sich, ist er zeitlos und insofern ohne Anfang und Ende, und kausalitätlos, folglich frei, und das Hervortreten dieser Freiheit in dem moralischen Handeln ist als eine Durchbrechung der Naturordnung, somit in der Sprachweise der Kirche als ein Wunder zu betrachten. Über die Möglichkeit aber des Zusammenbestehens dieses kontradiktorischen Gegensatzes wird uns erst die Entwicklung der neuern Philosophie einen, wie wir hoffen, vollbefriedigenden Aufschlufs gewähren.

Während der Alexandrismus des Pomponatius sogar am päpstlichen Hofe bei dem dort herrschenden und mit Sittenlosigkeit gepaarten Unglauben seine Gönner fand, veranlafste doch Papst Leo X. eine Widerlegung der Schrift des *Pompo-*

natius de immortalitate animae durch Augustinus Niphus, welcher, geboren 1473, als Vertreter eines gemäfsigten, Anschlufs an die Kirchenlehre suchenden Averroismus zu Pisa, Bologna, Rom, Salerno und Padua bis zu seinem 1546 erfolgenden Tode lehrte. Aufser seiner Widerlegungsschrift gegen Pomponatius, welcher ihm in seinem *Defensorium contra Niphum* (Bologna 1519) antwortete, hat er sich durch Kommentare zum Aristoteles wie auch durch die Herausgabe der Schriften des Averroës verdient gemacht. Eine Mittelstellung zwischen Pomponatius und Niphus nahm als Schüler beider Simon Porta (1496—1554) ein, sowie dessen Schüler Andreas Caesalpinus (geboren zu Arezzo 1519, gestorben zu Pisa 1603), welcher als Leibarzt des Papstes Clemens VIII. in seinen *Quaestiones Peripateticae* (1471) und seiner *Daemonum investigatio peripatetica* (1583) eine Annäherung des Averroismus an das Christentum suchte, jedoch mit seiner Auffassung Gottes als der unerkennbaren, weder endlichen noch unendlichen, weder bewegten noch ruhenden *anima universalis* zu sehr an das Schreckgespenst des Pantheismus streifte, als dafs der Averroismus auch in dieser Form für die Kirche annehmbar gewesen wäre.

Noch weniger war es der Alexandrismus, dessen Konsequenzen deutlich hervortraten in Lucilio Vanini, welcher, geboren zu Neapel 1585, in seinen Schriften: *Amphitheatrum aeternae providentiae* (Lugdunum 1615) und seinen vier Büchern: *De admirandis naturae, reginae deaeque mortalium, arcanis*, „über die wunderbaren Geheimnisse der Natur, der Königin und Göttin der Sterblichen" (Paris 1616) unter der Maske der Unterwürfigkeit unter das Kirchendogma mit feuriger Beredsamkeit einen reinen Naturalismus und eine Naturvergötterung vertrat, gegen welche die Kirche ihr kräftigstes Argument, den Scheiterhaufen, anwendete. Er wurde, obgleich er widerrufen hatte, 1619 zu Toulouse verbrannt.

So hatte sich denn um 1600 der Aristotelismus als Stütze des christlichen Glaubens in seinen beiden Formen, der pantheistischen des Averroës und der naturalistischen des Alexander Aphrodisiensis, für die Kirche unannehmbar gemacht, und damit war, wenn wir von dem künstlich neubelebten Thomismus

absehen, die Rolle des Aristoteles als eines Trägers der philosophischen Wahrheit ausgespielt, während er als eine der gröfsten Erscheinungen in der Geschichte der Philosophie seine Bedeutung bis zur Gegenwart behauptet hat und auch in Zukunft behaupten wird.

XX. Der Tagesanbruch der neuern Philosophie.

1. Ausblick.

Hand in Hand mit dem Verfall der mittelalterlichen Scholastik gingen die ersten Symptome eines Erwachens der Menschheit aus dem Winterschlafe des Mittelalters, Symptome, in welchen sich der Geist einer neuen Epoche ankündigt, der Epoche der neuern Philosophie, deren Aufgabe keine andere sein kann als diese, dafs der forschende Menschengeist, unmittelbar und frei von dem Nebel heiliger und profaner Traditionen, die äufsere und innere Natur der Dinge ins Auge fafst und beide Seiten der Betrachtung bis in die letzten Tiefen, bis zu dem Punkte verfolgt, wo sich beide zusammenschliefsen zu der Einheit der ewigen Wahrheit, soweit diese, ungeachtet gewisser natürlicher Schranken, welche jedoch als solche erkannt und in Abrechnung gebracht werden können, erreichbar ist.

Von diesem hohen Ziele sind die ersten Versuche einer selbständigen Gedankenbildung, wie sie zwischen 1400 und 1600 auftreten, noch weit entfernt. Einerseits bleiben diese Versuche noch stark in den Traditionen des klassischen Altertums und der Kirche befangen, wie man dies sogleich bei Nicolaus Cusanus, der ersten Erscheinung, die uns hier entgegentritt, beobachten kann, andererseits strebt der Menschengeist im neu erwachten Bewufstsein seiner Kraft weit über alles Erreichbare hinaus und verliert sich neben grofsen, schöpferischen, die Zukunft antizipierenden Gedanken in phantastische Gebilde, welche jene Gedanken verdunkeln und fürs erste eine fruchtbare Fortentwicklung derselben verhindern, so dafs die neuere Philosophie andere Anknüpfungspunkte suchen mufste als die genialen aber unabgeklärten und sich

überstürzenden Versuche, die uns im folgenden begegnen werden.

Angeregt und unterstützt wurden diese Versuche durch eine Reihe äufserer Ereignisse, welche sich gegen Ende des Mittelalters zusammendrängten und den geistigen Horizont ins Ungemessene erweiterten. Schon die Kreuzzüge hatten dem Abendlande eine neue Welt erschlossen, und mehr noch als sie trugen verschiedene Erfindungen und Entdeckungen dazu bei, die Weltanschauung des Zeitalters von Grund aus umzugestalten. Schon die Erfindung, oder vielleicht richtiger das Bekanntwerden des Schiefspulvers um 1350 darf hier erwähnt werden, da sie das Ende des Rittertums und damit eine Umgestaltung des mittelalterlichen Ständewesens herbeiführte, welche dann zu den politischen und sozialen Theorien eines Machiavelli, Hobbes, Grotius u. a. Anlafs bot. Wichtiger sollte noch die Erfindung des Kompasses (etwa um 1310) werden, mit dessen Hilfe die Entdeckung Amerikas durch Columbus (1492), des Seeweges nach Ostindien durch Vasco de Gama (1498) und die erste Umsegelung der Erde unter Magalhâes (1519—1522) gelang, während die Erfindung der Buchdruckerkunst durch Gutenberg und seine Gehilfen (1450) es ermöglichte, die neuen Aufschlüsse und Gedanken bis in Kreise zu tragen, welche bis dahin von dem höhern geistigen Leben nur wenig berührt worden waren. Mit Eifer bemächtigte sich die Naturwissenschaft des neuen, von allen Seiten ihr zufliefsenden Stoffes, und aus ihrem Kreise war bei weitem das wichtigste Ereignis die Erneuerung der schon dem Altertum bekannten, aber durch die Autorität des Aristoteles verdrängten Lehre von der täglichen Bewegung der Erde um ihre Achse und ihrer jährlichen Umkreisung der Sonne durch Nicolaus Kopernikus und die Fortbildung dieser Lehre durch Giordano Bruno. Neben Bruno waren es zwei andere grofse Männer, Jacob Böhme und Bacon von Verulam, welche alle drei um das Jahr 1600 gleichsam die Wiege der neuern Philosophie umstanden, den gärenden, stürmisch vorwärts drängenden Geist der neuen Zeit in ganz verschiedener Weise zum Ausdruck brachten, ohne dafs einer von ihnen auf den Ehrentitel eines Vaters der neuern Philosophie Anspruch

machen könnte, daher wir es zweckmäfsiger finden, ihnen nicht als Urhebern eines neuen, sondern als bedeutsamen Abschlufs eines erst mit ihnen definitiv zu Grabe getragenen Zeitalters ihre Stellung anzuweisen.

2. Nicolaus Cusanus.

Nicolas Chrypffs wurde geboren 1401 als Sohn eines Bauern und Fischers, dessen Haus noch jetzt einen Krebs als Wappen zeigt, zu Cues, einem Städtchen an der Mosel (gegenüber Berncastel), welches noch heute die Bibliothek seines nach ihm sich Nicolaus Cusanus nennenden grofsen Sohnes sowie ein von ihm gestiftetes Hospital besitzt. Er wurde auf Kosten eines vornehmen Gönners, des Grafen Ulrich von Manderscheid, zu Deventer in Holland bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens (Fratres communis vitae, aus deren Schule auch Thomas a Kempis und Erasmus Rotterdamus hervorgegangen ist) erzogen, studierte zu Padua die Rechte, wandte sich aber später der Theologie zu, wirkte eine Zeitlang als Dekan zu Coblenz und Archidiakonus zu Lüttich und wurde 1432 vom päpstlichen Legaten zum Konzil zu Basel eingeladen, wo er zunächst für das Konzil als höchste kirchliche Autorität eintrat, dann aber, als dasselbe mit dem Papst zerfiel, sich auf Seite des Papstes stellte. Er wurde vom Papst Eugen IV. zu verschiedenen Missionen in Konstantinopel, Frankreich und auf den deutschen Reichstagen benutzt, wirkte besonders 1447 zum Abschlufs des Frankfurter Konkordats mit und wurde 1448, obgleich ein Deutscher, von Nicolaus V. zum Kardinal der römischen Kirche erhoben. Als päpstlicher Legat wurde er 1452 mit einer Visitation der Klöster in Deutschland und Holland betraut. Schon zwei Jahre vorher war er zum Bischof von Brixen ernannt worden, wurde aber dadurch in einen langwierigen Streit mit der österreichischen Staatsgewalt verwickelt, welcher 1460 sogar zu seiner vorübergehenden Gefangennehmung führte. Um den Frieden wiederherzustellen, begab sich Cusanus nach Rom, wurde während der Abwesenheit des Papstes zum *governatore* von Rom ernannt und begleitete später Pius II. nach Umbrien, wo er 1464 zu Todi drei Tage vor dem Papste selbst starb. — Unter

den zahlreichen Schriften des Cusanus, welche sich auf theologische und philosophische Fragen, mathematische Probleme, die Verbesserung des Kalenders und anderes beziehen, sind für die Philosophie am wichtigsten die 1440 erschienenen drei Bücher *de docta ignorantia* und die ihnen folgenden zwei Bücher *de conjecturis*, in welchen Cusanus alles menschliche Wissen über Gott für blofse Vermutungen erklärt und die höchste Weisheit in der Erkenntnis unseres Nichtwissens findet. Es gibt nach ihm drei Erkenntniskräfte, den *sensus*, welcher uns die Sinnenwelt vermittelt, die *ratio*, welche das von den Sinnen gelieferte Material urteilend, bejahend und verneinend, verbindend und trennend zu Gegensätzen auseinanderlegt, und den *intellectus*, der uns in ein Gebiet erhebt, in welchem alle diese Gegensätze zur Einheit zusammenfallen. Wie zwischen einer Sehne von konstanter Länge und ihrem Kreisbogen ein Gegensatz besteht, welcher sich verringert in dem Mafse, wie der Radius des Kreises wächst, und völlig schwindet, wenn wir den Radius als unendlich annehmen, so findet in dem unendlichen göttlichen Wesen die *coincidentia contradictoriorum*, das Zusammenfallen aller Gegensätze zur Einheit statt. Im Anschlufs an den Areopagiten, an Erigena und Meister Eckhart lehrt der Cusaner, dafs Gott die Einheit aller Gegensätze bildet; er ist daher weder seiend noch nichtseiend, weder unendlich noch endlich, weder ruhend noch bewegt, und ebensosehr unendlich grofs wie er unendlich klein und in allem Kleinsten enthalten ist. Gott ist somit überall und in jedem Teile ganz gegenwärtig, und der Mensch braucht nur sich selbst zu erkennen, um den Grund alles Seins zu erfassen. Gott ist der Inbegriff aller vier aristotelischen Prinzipien, er ist die reine Form, der Zweck, die bewegende Kraft und zugleich der Stoff in allem Seienden, er ist die *complicatio*, deren *explicatio* diese ganze Welt ist. Mit diesen pantheistischen Anschauungen weifs Cusanus die kirchliche Trinitätslehre in der Weise zu verbinden, dafs ihm, ähnlich wie bei Meister Eckhart, der Vater das *intelligens*, der Sohn das *intelligibile*, und der Geist das Band zwischen beiden, das *intelligere*, ist. Hängen in diesen Punkten die Anschauungen des Cusaners von der christlichen, neuplatonischen, auch neu-

pythagoreischen Tradition ab, so antizipiert er mit einem fast prophetischen Blick Ansichten, deren Begründung und wissenschaftliche Verwertung einer weit spätern Zeit vorbehalten blieb; sofern er vor Kopernikus eine Achsendrehung der Erde, vor Bruno die räumliche und zeitliche Unendlichkeit des Universums annimmt, vor Leibniz jedes Einzelding als einen Spiegel des Universums betrachtet und vor Kant die Unsterblichkeit auf die uns obliegende und nur in unendlichem Fortschritt erreichbare Aufgabe der Selbstvervollkommnung gründet.

3. Das Naturwissen im Zeitalter der Renaissance.

Die Kenntnis der Natur führt zur Herrschaft über die Natur; beide aber haben, wie wir wissen, ihre Schranken, und diese Schranken zu verkennen, war in der Zeit der neu aufkommenden Naturforschung ein für viele Erscheinungen dieser Zeit bezeichnendes Merkmal. Man glaubte, alle Geheimnisse der Natur zu durchdringen, alle ihre Kräfte in den Dienst des Menschen zwingen zu können, und hieraus entsprang ein trübes Gemisch von Wissenschaft und Aberglauben, von echter Naturerkenntnis und phantastischer Erweiterung derselben durch theologische, neuplatonische und kabbalistische Spekulationen. Neben der Chemie, welche bestrebt war, die Stoffe der Natur zu erkennen und zu analysieren, stand die Alchemie mit ihrem Suchen nach dem Stein der Weisen, durch den es unter anderm möglich sein sollte, jeden Stoff und so namentlich das Gold in seine vermeintlichen Bestandteile zu zerlegen, um es dann aus diesen in beliebigen Mengen gewinnen zu können; zu der Astronomie, welche die Gestirne und die Gesetze ihres Umlaufes zu erforschen suchte, gesellte sich die Astrologie, welche aus dem Stande der Planeten das Schicksal der Menschen herauslesen zu können wähnte, und die zunehmende Kenntnis der Naturkräfte und ihrer Verwertung für das menschliche Leben verband sich mit der Wahnvorstellung von Naturgeistern, welche man durch magische Künste sich dienstbar machen zu können glaubte.

Als Typus dieser weitverbreiteten Mischung von Wissenschaft und Phantasterei mag der philosophierende Arzt und

Chemiker Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim dienen, welcher, eine hybride Erscheinung wie er selbst war, seinen Namen in das hybride, halb griechische, halb lateinische *Paracelsus* umwandelte. Er wurde geboren 1493 zu Maria-Einsiedeln im Kanton Schwyz; die von seinem Vater überkommenen chemischen und medizinischen Kenntnisse erweiterte er auf ausgedehnten Reisen, machte sich durch glückliche Kuren bekannt und erhielt 1526 einen Lehrstuhl der Medizin in Basel, wo er eine grofse Zahl von Anhängern um sich sammelte und die Schriften des von ihm bekämpften Galenus und Avicenna öffentlich verbrannte. Ein Konflikt mit dem Magistrat der Stadt veranlafste ihn 1528, Basel zu verlassen, worauf er im Elsafs, in der Schweiz und in Süddeutschland ein abenteuerliches Leben führte, bis er schon 1541 zu Salzburg, wahrscheinlich durch Mörderhand, den Tod fand. In seinen in barbarischem Latein abgefafsten Schriften unterscheidet er scharf zwischen der göttlichen Offenbarung, welche uns durch die Theologie übermittelt wird, und der Selbstoffenbarung, welche die Natur uns gewährt. Der Makrokosmos in seinen drei Teilen, der irdischen, siderischen und himmlischen Welt, ist ein grofses, lebenerfülltes Ganzes; seine höchste Entwicklung findet er im Menschen als dem Mikrokosmos, welcher nach seinen drei Teilen als *corpus*, *spiritus* und *anima* aus den drei Teilen der Welt stammt, und von welchem das Verständnis der ganzen Natur auszugehen hat und sich zu Philosophie, Astronomie und Theologie entwickelt. Neben dem irdischen Körper besitzt der Mensch einen aus den Gestirnen stammenden Astralkörper *(spiritus)* und eine ihm von Gott eingeflöfste Seele *(anima)*. Wie der Leib von den irdischen Elementen, so ernährt sich der astralische Körper mittels der *imaginatio* von der siderischen Welt; er überdauert den Leib, kann daher nach dem Tode noch erscheinen, ist aber nicht unsterblich wie die Seele, sondern geht wieder in der siderischen Welt auf. Die Elemente sind nicht einfach, sondern bestehen aus drei Bestandteilen, welche Paracelsus als Mercurius, Sal und Sulphur bezeichnet. Die Krankheiten sind nach ihm selbständige organische Wesen, womit er die moderne Bakterientheorie ge-

wissermafsen antizipiert. Eifrig ist er bemüht, eine Universalmedizin für alle Krankheiten zu finden, und ist bei seinen Analysen zu manchen chemischen Entdeckungen gelangt. Auch das Prinzip der Homöopathie schimmert durch in seiner Lehre, dafs man die schädlichen Wirkungen nicht durch das Entgegengesetzte, das Kalte nicht durch das Warme, das Trockne nicht durch das Feuchte, sondern durch wohltätige Einwirkung desselben Prinzips bekämpfen müsse, welches die Krankheit veranlafste.

Ein ähnliches Gemisch von Forschergeist und Aberglauben begegnet uns bei Hieronymus Cardanus, geboren 1501 in der Lombardei, welcher als Mathematiker, Philosoph und Arzt in Pavia und andern Orten wirkte und 1576 in Rom starb. Seine beiden Hauptschriften sind: *de subtilitate* in 21 und *de varietate rerum* in 17 Büchern. Wenn sein Gegner Julius Caesar Scaliger von ihm sagt, *eum in quibusdam interdum plus homine sapere, in plurimis minus quovis puero intelligere*, so bezieht sich letzteres auf die Befangenheit des Cardanus in neuplatonischen und neupythagoreischen, mit allerlei kindischem Aberglauben untermischten Phantasien, ersteres darauf, dafs Cardanus, wie vor ihm Cusanus und nach ihm Bruno, über die vier aristotelischen Prinzipien hinwegging zu einer hylozoistischen Anschauung, vermöge deren eine allverbreitete, mit Wärme und Licht identische Weltseele die an sich kalten und passiven Elemente, Erde, Wasser und Luft, durchdringt und belebt. Die Menschen teilte Cardanus in drei Klassen, solche welche *decipiuntur*, solche welche *decipiunt* und solche welche *neque decipiuntur neque decipiunt*; die letztern sind die Weisen, welche Cardanus vom Volke streng gesondert wissen will. Das Volk soll man nicht durch Wissenschaft aufregen, es mufs durch strenge Strafen in Unterwürfigkeit unter den Gesetzen der Kirche und des Staates erhalten werden. Der Ruhm des Cardanus als Mathematiker wird dadurch geschmälert, dafs er in der Arithmetik fremde Erfindungen sich aneignete und als die seinigen veröffentlichte.

Um die Belebung des Interesses für Naturwissenschaften machte sich besonders verdient der Philosoph, Mathematiker und Naturforscher Bernhardinus Telesius, geboren 1508

zu Cosenza in Süditalien, naturwissenschaftlich gebildet zu Padua und Rom, welcher sich als Gegner des Aristoteles erklärte in seiner Schrift *De natura rerum juxta propria principia*, nach deren Erscheinen 1566 er als Lehrer nach Neapel berufen wurde. Hier begründete er eine naturforschende Gesellschaft, die *Academia Telesiana* oder *Consentina*, welche das Vorbild vieler ähnlicher Gesellschaften wurde und im Vergleich mit der platonischen Akademie zu Florenz deutliches Zeugnis ablegt für den Fortschritt des Zeitalters in dem seit deren Gründung verflossenen Jahrhundert. Im Prinzip verlangt Telesius Erforschung der Natur und will das begriffliche Wissen nur gelten lassen, sofern es sich an ihr bewährt, ist aber selbst noch keineswegs frei von theoretischen Konstruktionen. Es gibt nach ihm zwei Prinzipien, die Wärme, auf welcher Bewegung und Ausdehnung, und die Kälte, auf der Ruhe und Zusammenziehung der Körper beruhen; sie sind als Himmel und Erde auseinandergetreten und liegen in beständigem Kampfe mit einander. Von der Wärme stammt im Menschen der *spiritus*, welcher als ein feiner Stoff den ganzen Körper durchdringt, womit bei Telesius die Theorie von einer unsterblichen, von Gott gegebenen *anima* nur lose zusammenhängt. Der Grundtrieb des Menschen ist die Selbsterhaltung; was sie befördert, bewirkt Freude und Liebe, was sie hemmt, Leiden und Hafs, womit Telesius den Grundgedanken der Affektenlehre des Spinoza antizipiert. Unter fortwährender Polemik gegen Aristoteles sucht er aus dem Selbsterhaltungstriebe alle Haupttugenden, *sapientia, sollertia, fortitudo* und *benignitas*, abzuleiten.

Von unvergleichlich viel gröfserm Einflufs als alle diese Versuche, von einem Einflufs, welcher sich nicht nur auf die Naturwissenschaften erstreckte, sondern eine Umgestaltung der gesamten philosophischen Weltanschauung zur Folge hatte, ist das Werk geworden, mit welchem nach langem Zögern erst am Ende seines Lebens Nicolaus Kopernikus, dem Drängen seiner Freunde nachgebend, an die Öffentlichkeit trat. Er wurde geboren 1473 als Sohn eines Grofshändlers in Thorn, studierte in Krakau Theologie, sodann seit 1497 zu Bologna die Rechte, Mathematik und Astronomie, während er

gleichzeitig schon zum Kanonikus zu Frauenburg in Ostpreufsen ernannt worden war. Im Jubiläumsjahr 1500 hielt er in Rom Vorträge über Astronomie und Mathematik und erwarb 1503 zu Ferrara die Würde eines Doktors des kanonischen Rechts. Von 1506 bis 1512 weilte er zu Heilsberg in Ostpreufsen, wo er die Grundzüge seines nachmaligen Lebenswerkes entwarf, und lebte weiterhin, als schon berühmter Mann mit verschiedenen Missionen betraut, zu Frauenburg, Allenstein, Königsberg und an andern Orten. Auf das Drängen des in Wittenberg die Mathematik lehrenden Professors Rheticus, welcher ihn 1539 zu Frauenburg besucht hatte, um sein astronomisches System kennen zu lernen, entschlofs Kopernikus sich endlich, sein Lebenswerk: *de revolutionibus orbium coelestium libri VI* mit einer Widmung an den Papst Paul III. durch Rheticus und Osiander 1543 zu Nürnberg veröffentlichen zu lassen, nachdem es, wie Kopernikus in dieser Widmung erklärt, viermal neun Jahre bei ihm geruht hatte. Er starb nach eben vollendetem siebzigsten Jahre 1543 gleichzeitig mit dem Erscheinen seines Werkes und liegt in der Domkirche zu Frauenburg begraben. Während die katholische Kirche dem Werke infolge seiner Widmung an den Papst noch eine Zeitlang wohlwollend gegenüberstand (erst 1616 wurde es auf den Index librorum prohibitorum gesetzt), erkannten Luther und Melanchthon sogleich seine Gefährlichkeit für das christliche Dogma und sprachen sich mit Entschiedenheit gegen die in ihm vorgetragene und bewiesene Theorie aus. Zwar hatte Kopernikus sich darauf beschränkt, nur die tägliche Rotation der Erde um ihre Achse und ihre jährliche Revolution um die Sonne zu beweisen, während man den Fixsternhimmel nach wie vor als eine die Sonne und ihre Planeten umschliefsende Hohlkugel betrachtete, aber es war eine weitere Konsequenz der kopernikanischen Anschauung, auch in allen Fixsternen zahllose, frei im Raum schwebende Sonnen zu erkennen, wodurch der bis dahin geträumte Himmel weggenommen und an seine Stelle der nach allen Richtungen unendliche Raum gesetzt wurde. Diese Konsequenz zu ziehen, war einem ungewöhnlich kühnen, sich frei über die Vorurteile des Zeitalters hinwegsetzenden Geiste möglich, welcher denn auch diese Kühn-

heit mit dem Tode gebüfst hat. Mit ihm haben wir uns zunächst zu beschäftigen.

4. Giordano Bruno.

Die Lehre von der Unendlichkeit des Raumes, welche schon Nicolaus Cusanus als eine Vermutung ausgesprochen hatte, die man ihm hingehen liefs, wurde, in Anknüpfung an die Entdeckung des Kopernikus, als feste Überzeugung mit stürmischer, rücksichtsloser Beredsamkeit verkündigt durch Giordano Bruno, welcher dadurch den definitiven Abschlufs der ganzen aristotelisch-mittelalterlichen Weltanschauung herbeiführte. Er war geboren 1548 als Sohn eines Soldaten zu Nola in Campanien, erhielt seine erste Jugendbildung in dem benachbarten Neapel und trat, seinen Taufnamen *Filippo* mit dem Klosternamen *Giordano* vertauschend, 15 Jahre alt, in den Dominikanerorden ein, welchem er 13 Jahre angehörte, während deren er die Lehren seines Landsmanns Thomas von Aquino, aber auch die freiern Anschauungen des Cusanus, Telesius und Kopernikus näher kennen lernte, die es ihm unmöglich machten, länger dem Dominikanerorden anzugehören. Er entfloh 1576 aus dem Kloster, vertauschte die Mönchskutte mit Hut und Degen und suchte seitdem 15 Jahre hindurch im Auslande, in der Schweiz, Frankreich, England und Deutschland, für seine Lehre zu wirken, indem seine Vorträge sich daneben auf rhetorische und allgemein philosophische Themata, namentlich auch auf die lullische Kunst erstreckten, die von Raimundus Lullus (1235—1315) erfundene *Ars magna*, vermöge deren man durch Anordnung der philosophischen Begriffe in sieben konzentrischen Kreisen und mittels einer durch Drehung der Kreise erlangten Kombination dieser Begriffe alle möglichen philosophischen Fragen lösen zu können wähnte. Mit diesem Lehrprogramm grofser philosophischer Wahrheiten und phantastischer Wahnvorstellungen ausgerüstet, begab sich Bruno nach seiner Flucht aus dem Kloster und kurzem Aufenthalt in Oberitalien zunächst 1577 nach Genf, wo er jedoch bald in Streit mit dem Genfer Philosophen De la Faye geriet und sich im Herbst desselben Jahres nach Toulouse begab. Hier erwarb er die Doktorwürde und lehrte

zwei Jahre lang als Professor der Philosophie; dann begab er sich nach Paris, wo ihm ein ordentlicher Lehrstuhl für Philosophie zuteil geworden wäre, wenn er sich hätte entschliefsen können, die Messe zu besuchen. Hier veröffentlichte er sein, die Schwächen des Geizes, Aberglaubens und der Beschränktheit der Menschen verspottendes Lustspiel *Il Candelajo*, „der Lichtzieher“, aus welchem, wie manche annehmen, die Gedanken über die Relativität alles Übels und die Unzerstörbarkeit der Materie von Shakespeare in seinem Hamlet herübergenommen sein sollen. Gestützt auf die Gunst hochstehender Freunde, begab sich Bruno 1583 nach England, wo er nach einem vergeblichen Versuche, zu Oxford für seine Lehren zu wirken, zu London in dem Hause des französischen Gesandten Michel de Castelnau gastliche Aufnahme fand und einige seiner Hauptschriften, namentlich *La cena de le ceneri* (das Aschermittwochsmahl), sowie die beiden grundlegenden Werke *De la causa principio et uno* und *De l'infinito universo et mondi* nebst der allegorischen Spottdichtung *Spaccio de la bestia trionfante* („Vertreibung der triumphierenden Bestie“, nämlich des Grofsen Bären aus der Gesellschaft der Fixsterne) und der Schrift *De gl'heroici furori* veröffentlichte. Aus unbekannten Gründen kehrte Bruno 1585 nach Paris zurück, wo er 1586 bei einer dreitägigen, gegen die Physik des Aristoteles gerichteten Disputation präsidierte. Im Juli desselben Jahres finden wir ihn in Marburg, von wo er sich, da ihm die Erlaubnis, Vorlesungen zu halten, verweigert worden war, nach dem duldsamern Wittenberg begab, ohne auch dort während seines anderthalbjährigen Aufenthalts dauernden Anklang zu finden. Ebenso erging es ihm in Prag und Helmstedt, worauf er sich nach Frankfurt begab und dort wenigstens einige seiner Schriften, namentlich *De triplici minimo et mensura* und *De numero et figura* sowie einige für seine Lehre wichtige Gedichte 1590 veröffentlichen konnte. Im ganzen empfing man überall den kühnen Abenteurer mit scheuem Mifstrauen und war froh, ihn wieder loszuwerden. Nach vorübergehendem Aufenthalt in Zürich folgte er 1591 der Einladung des venetianischen Edelmanns Mocenigo nach Venedig, der von ihm die geheimen Künste der Magie zu erlernen hoffte und, als

er sich in dieser Erwartung getäuscht sah, so niederträchtig war, seinen Gast an die Inquisition zu verraten. Durch die Gefangennahme wurde die von Bruno begonnene Ausarbeitung einer systematischen Darstellung seiner Lehre unterbrochen, und es war vielleicht nicht am wenigsten das bei edlen Naturen so starke Verlangen, eigene, neue Gedanken aufzuzeichnen und der Nachwelt zu erhalten, welches ihn veranlafste, vor der Inquisition den geforderten Widerruf zu leisten und dadurch seine Freiheit wiederzuerlangen. Er täuschte sich, Rom forderte seine Auslieferung, und nach Rom wurde er zu Anfang des Jahres 1593 gebracht und dort in siebenjähriger Kerkerhaft behalten. Immer wieder hoffte man, aufser dem Bekenntnis seiner christlichen Gesinnung, welches er schon in Venedig abgelegt hatte, auch einen Widerruf seiner philosophischen Überzeugungen von ihm zu erzwingen, und hierzu konnte sich Bruno nicht entschliefsen und zog es vor, als Märtyrer für die Wahrheit zu sterben. Als ihm das Todesurteil verkündigt wurde, sagte er zu seinen Richtern: „Ihr möget mit gröfserer Furcht das Urteil fällen als ich es empfange.“ Hierauf wurde er der weltlichen Gerichtsbarkeit übergeben mit der üblichen Mahnung, ihn schonend und *citra sanguinis effusionem* zu behandeln, und am 17. Februar auf der Piazza Campofiore, an der Stelle, wo jetzt sein Denkmal steht, verbrannt. Schopenhauer sagt bei Erwähnung von Brunos Schrift Della causa: „Das zarte, geistige, denkende Wesen, als welches er uns aus dieser seiner Schrift entgegentritt, denke man sich unter den Händen roher, wütender Pfaffen als seiner Richter und Henker, und danke der Zeit, die ein helleres und milderes Jahrhundert herbeiführte, so dafs die Nachwelt, deren Fluch jene teuflischen Fanatiker treffen sollte, jetzt schon die Mitwelt ist.“ Dieses Urteil ist nicht in jedem Sinne zutreffend. Wohl mag es unter Brunos Richtern solche gegeben haben, bei denen weltliche Herrschsucht und fanatische Beschränktheit das treibende Motiv war, gewifs aber auch solche, welche durch die neue Lehre die Religion und Moralität, diese teuersten Güter der Menschheit, gefährdet glaubten und es für ihre bittere Pflicht hielten, kein Opfer zu scheuen, um jene höchsten Güter unangetastet zu erhalten.

Die Religion schien unrettbar verloren, wenn Lehren wie die von Bruno vertretenen nicht mit allen Mitteln unterdrückt wurden, und der Weg, um der Wissenschaft freien Lauf zu lassen und dabei dennoch die Religion aufrechtzuhalten, war für das Zeitalter Brunos noch nicht zu finden, und Jahrhunderte sollten noch vergehen, bis er endlich gefunden wurde.

Eine Darstellung der Hauptlehren Brunos knüpft am besten in Kosmologie, Metaphysik und Psychologie an seine drei wichtigsten Schriften an, deren wohlgewählte Titel schon die Grundgedanken seiner Weltanschauung andeuten.

1. An Wichtigkeit für die Umgestaltung der mittelalterlichen Weltanschauung steht allen andern Schriften Brunos voran diejenige, in welcher er die Gedanken des Cusanus und Kopernikus aufnimmt und weiterbildet. Sie führt den Titel: *De l'infinito, universo et mondi*, „Über das Unendliche, das Universum und die Welten“, erschien London (angeblich in Venedig) 1584 und besteht aus fünf Dialogen, in welchen Bruno den grofsen Schritt vollzieht, das bis dahin als ein festes Gewölbe, an welchem die Fixsterne befestigt sind, angesehene Firmament aufzulösen und an die Stelle des Himmels den unendlichen Raum zu setzen, in welchem die Fixsterne als zahllose Sonnen frei schweben und in ihrer Gesamtheit das Universum bilden. Für einen Gott, wie ihn die christliche Religion lehrt, war in diesem neuen Weltbilde kein Platz mehr, und von Bruno bis Kant hatte jeder, der sich nicht mit vagen und unklaren Vorstellungen begnügte, nur die Wahl, entweder die Religion seiner wissenschaftlichen Überzeugung oder seine wissenschaftliche Überzeugung der Religion zum Opfer zu bringen. Erst der von Kant begründete Idealismus bewies, dafs der ganze unendliche und daher kein Dasein aufser ihm zulassende Raum mit allem seinem Inhalte nur Erscheinung, nur ein subjektives Phänomen, gleichsam ein Traum ist, welcher beim Erwachen schwindet und der wahren Realität Platz macht.

2. Die metaphysischen Ansichten Brunos werden namentlich entwickelt in der zweiten Hauptschrift: *De la causa, principio et uno*, „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine“ (gleichfalls London 1584). Im Gegensatz zu der aristotelischen

Vierheit von Prinzipien als Materie, Form, Beweger und Zweck schliefst sich Bruno näher an die Auffassung der Stoiker an; wie sie lehrt auch er, dafs es nur ein Prinzip der Welt gebe, welches zugleich Materie und Form des Universums, zugleich Potentialität und Aktualität sei; nur logisch unterscheiden wir die Möglichkeit von der Wirklichkeit; in Gott, wie Bruno sein Weltprinzip nennt, fallen beide zusammen, er ist, wie unser Philosoph in Übereinstimmung mit dem Cusaner sagt, die *coincidentia contradictoriorum;* er ist weder grofs noch klein, ist das Gröfseste, weil allumfassend, und das Kleinste, weil in allem gegenwärtig, nicht zerteilt, sondern in jedem Einzelnen ganz, wie der Ton, der einen Raum erfüllt, in jedem Teile desselben ganz gehört wird; er ist *infinito, immobile, impartibile, senza differenza di tutto et parte, principio et principiato;* potentiell ist er der unendliche, allverbreitete Äther, aktuell die diesen Äther beseelende, alldurchdringende und allbelebende Weltseele, beide sind überall so untrennbar verbunden, wie das Vermögen etwas zu machen von dem Vermögen gemacht zu werden sich nicht trennen läfst; alle Formen sind der Möglichkeit nach schon in der Materie vorhanden. Durch diese Identifikation des Äthers mit der Weltseele sucht Bruno auf physischem Wege zu gewinnen, was nur metaphysisch erreichbar ist, die Einheit alles Seienden, zu der sich alle Einzeldinge verhalten wie zu der Substanz ihre Accidentien; Gott ist ihm die *implicatio*, deren *explicatio* die ganze Welt ist, alle Einzeldinge sind, wie er sagt, nur seine *circonstanzie.* „So ist denn also das Universum ein Einiges, Unendliches, Unbewegliches. Ein Einiges ist die absolute Möglichkeit, ein Einiges die Wirklichkeit; ein Einiges die Form oder Seele, ein Einiges die Materie oder der Körper; ein Einiges die Ursache; ein Einiges das Wesen, ein Einiges das Gröfste und Beste, das nicht soll begriffen werden können, und deshalb Unbegrenzbare und Unbeschränkbare und insofern Unbegrenzte und Unbeschränkte, und folglich Unbewegliche. Dies bewegt sich nicht räumlich, weil es nichts aufser sich hat, wohin es sich begeben könnte, in Anbetracht dessen, dafs es selber alles ist. Es wird nicht erzeugt, denn es ist kein anderes Sein, wonach es sich sehnen oder es erwarten

könnte; hat es doch selber alles Sein. Es vergeht nicht; denn es gibt nichts anderes, worin es sich verwandeln könnte, — ist es doch selber alles. Es kann nicht ab- noch zunehmen, — ist es doch ein Unendliches, und wie nichts zu ihm hinzukommen kann, so kann auch nichts von ihm weggenommen werden.“ (De la causa, fünfter Dialog, Eingang.)

3. Über die psychologischen Anschauungen Brunos gibt das zu Frankfurt 1590 erschienene (in lateinischen Hexametern in der Weise des Lukrez nebst beigefügten Anmerkungen in Prosa verfafste) Lehrgedicht *De triplici minimo* Aufschlufs. Hatte schon Nicolaus Cusanus gelehrt, dafs die Teilung des Körpers nicht bis ins Unendliche fortgehen könne, so nimmt Bruno positiv an, dafs der letzte Grund für alles Grofse ein Minimum sein müsse, wie die Eins der letzte Grund aller Zahlen sei. Es gibt aber, wie er lehrt, ein dreifaches Minimum, ein *Minimum mathematicum*, *physicum* und *metaphysicum*, aus welchem alles, was Gröfse hat, zu begreifen ist; a) das *minimum mathematicum* ist der Punkt, nicht als *terminus*, sondern als *prima pars* gedacht, welcher, wenn er bewegt wird, die Linie erzeugt, und ebenso erzeugt diese, wenn bewegt, die Fläche, diese das Dreidimensionale, so dafs alles Ausgedehnte nur Entfaltung des Punktes ist; b) das *minimum physicum* ist das Atom, aus welchem im Anschlufs an Demokrit und Lukrez Bruno sich denkt, dafs alles Körperliche bestehe; aus dieser Annahme sucht er eine Reihe physikalischer Erscheinungen, wie die Berührung der Körper, ihre Zunahme und die Tatsache, dafs es nicht zwei gleiche Dinge gebe, abzuleiten, wie er denn auch die Zunahme der Wärme oder des Lichtes nur aus dem stetigen Zuwachse eines *minimum caloris* und *luminis* erklären zu können glaubt; c) das *minimum metaphysicum* ist die Seele oder Monade, ein Name, welcher im weitern Sinne allen drei Minimis, in speziellem Sinne der Seele zukommt, welche als Weltseele einerseits das ganze Universum durchdringt, andererseits auch in jeder Pflanze, jedem Tiere wohnt, nur dafs sie in ihnen durch die physikalische Natur der Pflanzen und Tiere eingeschränkt wird, ihrem Wesen nach aber in allen dieselbe bleibt, wie denn auch Bruno von einem Aufsteigen der Tierseelen zu Menschenseelen redet, was eine

Art Seelenwanderung voraussetzt. Was die Weltseele in jedem Augenblicke voll und ganz ist, das vollzieht sich in der Einzelseele in zeitlicher Entwicklung durch die ganze Reihe von Zuständen, welche sie während des Lebens durchläuft. Die Unsterblichkeit der Seele lasse sich, sagt er, weder bei der pythagoreischen Auffassung derselben als eine Harmonie, noch bei der aristotelischen als einer Entelechie aufrechthalten, wohl aber, wenn man, wie Bruno annimmt, den Tod nur als *Contractio*, die Geburt als *Expansio* des unvergänglichen Seelenwesens auffafst. Diesen tiefsinnigen Intuitionen fehlt nur die Kantische Erkenntnis von der Idealität des Raumes und der Zeit, um zu der Wahrheit vorzudringen, dafs die als Ding an sich raumlose und zeitlose Seele im Raume als der Leib mit allen seinen Organen, in der Zeit als das Leben mit allen Zuständen, welche es durchläuft, zur Erscheinung kommt. — Für die ethischen Anschauungen Brunos kann man an seinen *Spaccio de la bestia trionfante*, „die Austreibung der triumphierenden Bestie", erinnern, einen burlesken Roman, in welchem Jupiter im Rate der Götter beschliefst, die bisher bestehenden und auf heidnische Laster hindeutenden Namen der einzelnen Sternbilder zu beseitigen und an ihre Stelle die Namen von Tugenden, wie Wahrheit, Klugheit, Gesetzlichkeit usw., zu setzen, damit die Menschen durch den Anblick derselben angeregt werden, ihnen nachzueifern. Im ganzen kann man kein hervorragendes Interesse für einzelne ethische Probleme bei einer Natur wie der Brunos erwarten, welcher, wie dies besonders in seiner mit Anmerkungen begleiteten Gedichtsammlung *De gl' eroici furori*, „über die heroischen Affekte", hervortritt, alles Irdische in seiner Begeisterung für das Ewige für gering und nichtig erachtete und sich in ungestillter Sehnsucht nach dem Einen, Ewigen, Unendlichen verzehrte.

5. Jakob Böhme.

In ganz anderm Sinne als durch Giordano Bruno kündigte sich der Geist der neuen Zeit in Jakob Böhme an, einem Denker, welcher berufen gewesen wäre, das Werk der nach Luthers Tode stagnierenden und in der altlutherischen Orthodoxie verknöchernden Reformation weiter- und zu Ende zu

führen, wäre nicht der Flug seines Genius von aufsen durch den Widerstand der orthodoxen Geistlichkeit und von innen durch die ihm mangelnde wissenschaftliche Vorbildung allzusehr gehemmt und niedergehalten worden. Mehr vielleicht als bei irgendeinem andern Philosophen alter und neuer Zeit mufs man daher bei Böhme die von uns in der allgemeinen Einleitung besprochene Unterscheidung des originellen Elements von dem traditionellen, des Kerns von der Schale, beachten, eines Kerns intuitiv erfafster ewiger Wahrheit, welcher bei ihm eingehüllt ist in eine dicke Schale halb verstandener und mifsverstandener, aus der Bibel und allerlei theosophischen Schriften zusammengelesener Traditionen. Wir haben es versucht, in einer besondern Abhandlung (Jakob Böhme, über sein Leben und seine Philosophie, 2. Aufl., Leipzig 1911) diese Scheidung durchzuführen, und nehmen das Wesentliche von dort im folgenden herüber.

Jakob Böhme wurde geboren 1575 im Dorfe Alt-Seidenberg, zwei Stunden südlich von Görlitz an der böhmischen Grenze, als Sohn einfacher, doch wohlgesessener Bauersleute. Da er von gesunder, aber schwächlicher Konstitution war, wurde er zum Schusterhandwerk bestimmt, bestand vom 14. bis zum 17. Jahre in dem benachbarten Städtchen Seidenberg die Lehrzeit und ging vom 18. bis 24. Jahre auf Wanderschaft, welche ihn, man weifs nicht wie weit, im Lande herumführte, bis er 1599 zu Görlitz die Meisterschaft erwarb, sich ebendaselbst vermählte und weiterhin als Vater von vier Söhnen und einigen Töchtern sein Handwerk nebst einem Schuhladen, seit 1610 in einem eigenen Hause jenseits der Neifse, betrieb und, seit 1613 als Händler mit Wollwaren bis nach Prag hin umherziehend, bis zu seinem am 17. November 1624 erfolgten Tode ein frommes und friedfertiges, aber keineswegs friedliches Leben führte.

Schon in der Jugend stellten sich seiner lebhaften Phantasie innere Erlebnisse als äufsere Erscheinungen dar. So will er, als Kind auf der Landskrone das Vieh hütend, in altem Gemäuer einen Schatz gesehen haben und mit Abscheu vor demselben geflohen sein, und ein Unbekannter soll ihn als Lehrling im Schuhladen aufgesucht, ihn bei Namen ge-

nannt und ihm seine künftige Gröfse, aber auch die ihn erwartenden Leiden geweissagt haben. Einem Freunde vertraute er, dafs er einmal während der Wanderschaft „mit göttlichem Lichte umflossen und sieben Tage lang in höchster göttlicher Beschaulichkeit und Freudenreich gestanden habe“. Während seiner Wanderjahre wird er neben dem stets eifrig betriebenen Studium der Bibel durch Lektüre oder mündliche Mitteilung auch Bekanntschaft gemacht haben mit den Gedanken eines Paracelsus (oben S. 471), Caspar Schwenkfeld (1490—1561), Valentin Weigel (1533—1594) und anderer theosophischer Mystiker. Er selbst sagt (Aurora cap. 10, Werke 2,96), dafs er „vieler hoher Meister Schriften gelesen“, jedoch nur „einen halbtoten Geist“ in ihnen gefunden habe, und in seiner Schrift gegen Tilken 2,53 (Werke 7,98) erklärt er: „Ich habe meine Wissenschaft nicht von Wahn oder Meinungen wie ihr: sondern ich habe eine lebendige Wissenschaft in der Beschaulichkeit und Empfindlichkeit“, d. h. in den Wahrnehmungen der Aufsenwelt und des eigenen Innern, und hierbei beschäftigte ihn vor allem die Frage nach dem Ursprung des Bösen, wobei ihm, wie er selbst sagt, der Teufel heidnische (d. h. pantheistische) Gedanken einflöfste, und er in schwere innere Kämpfe verfiel. Auf das Jahr 1600 bezieht sich, was er in der Aurora cap. 19 erzählt: „Als ich aber in meinem angesetzten Eifer so hart wider Gott und alle Höllenpforten stürmte, ... so ist alsbald nach etlichen harten Stürmen mein Geist durch die Höllenpforte bis in die innerste Geburt der Gottheit durchgedrungen und allda mit Liebe umfangen worden wie ein Bräutigam seine liebe Braut umfängt.“ In demselben Jahre (1600) soll Böhme auch (wie sein Freund und Biograph Frankenberg berichtet) durch den Anblick eines von der Sonne beschienenen Zinngefäfses „zu dem innersten Grunde oder Centro der geheimen Natur eingeführet“ worden sein. Im Hinblick auf diese Stellen hat man den Grundgedanken der Böhmeschen Philosophie nicht mit Unrecht als einen pantheistisch-dualistischen bezeichnet, pantheistisch, sofern nach ihm alles, mithin auch das Böse, in Gott liegen mufs, dualistisch, sofern, wie die Sonne als Quelle des Lichts nur durch das an sich dunkle Zinngefäfs sichtbar wird, so auch das Wesen

Gottes nur durch ein in Gott selbst liegendes Widergöttliches zur Offenbarung gelangen kann. Gedanken dieser Art waren es, welche Jakob Böhme, wie er selbst sagt, zwölf Jahre, nämlich von 1600 bis 1612, mit sich herumtrug. Er berichtet darüber im 12. Sendbriefe (Werke 7,400): „In solchem meinem gar entsetzlichen Suchen und Begehren ... ist mir die Pforte geöffnet worden, dafs ich in einer Viertelstunde mehr gesehen und gewufst habe, als wenn ich wäre viel Jahre auf hohen Schulen gewesen ... Und fiel mir zuhand also stark in mein Gemüt, mir solches für ein Memorial aufzuschreiben; wiewohl ich es in meinem äufsern Menschen gar schwer ergreifen und in die Feder bringen konnte ... bis es mich hernach überfiel als ein Platzregen: was der trifft, das trifft er. Also ging es mir auch: was ich konnte ergreifen, in das Äufsere zu bringen, das schrieb ich auf.“ So entstand 1612 ein Werk, welches Böhme „Morgenröte im Aufgang“ nannte und dem seine Freunde den Titel „*Aurora*“ gaben. Das Buch zirkulierte in Abschriften, und so kam es in die Hände des Oberpfarrers Richter, eines fanatischen Lutheraners, welcher beschlofs, an dem ihm schon längst mifsliebigen Handwerker ein Exempel zu statuieren. War doch am Schlusse der Aurora sogar zu lesen: „Es habe gleich Petrus oder Paulus anders geschrieben, so sehet doch auf den Grund, auf's Herz. Wenn ihr nur das Herz gehaschet, so habt ihr Grund genug.“

Schon am Sonntag den 21. Juli 1613 (wie der jedenfalls stark ausgeschmückte Bericht des Dr. Wiesner erzählt) mufs es gewesen sein, dafs der Oberpfarrer Richter von der Kanzel in Gegenwart des Jakob Böhme diesen namhaft machte, als gefährlichen Ketzer brandmarkte und seine Ausweisung aus der Stadt forderte, damit nicht die Strafe der Rotte Korah über die ganze Stadt komme. Dafs Böhme damals wirklich ausgewiesen worden sei, wie der Bericht behauptet, ist nicht anzunehmen. Wohl aber wurde am Freitag den 23. Juli Böhme aufs Rathaus beschieden, um sich zu verantworten. Auch der Hauptpastor wurde vorgeladen, weigerte sich aber, wie Wiesner berichtet, zu kommen: „Was er auf ihrem Gerichts- oder Rathause zu tun habe? Was er zu sagen habe, das sage er an Gottes Statt von der Kanzel, da sei sein Ratstuhl; was er da

gesagt habe, dem sollten sie nachkommen, und den leichtfertigen, losen, verwegenen Ketzer der Stadt verweisen, auf dafs er nicht mehr dem heiligen Predigtamt widerstehe und die Strafe Korahs über die ganze Stadt bringe.“ Über die Verhandlung auf dem Rathause berichtet das noch vorhandene Tagebuch des Bürgermeisters Bartholomäus Scultetus: „dafs Anno 1613, Juli 26, Freitags, Jakob Böhme, ein Schuster zwischen den Thoren hinter dem Spitalschmiede, wäre aufs Rathaus gefordert und um seinen enthusiastischen Glauben gefragt, darüber in Haft gesetzet, und alsobald sein geschrieben Buch in Quarto-Folio durch den Stadtdiener aus seinem Hause abgeholet, darauf aus dem Gefängnis er wieder erlassen und ermahnet worden, von solchen Sachen abzustehen. — Item, dafs den 30. Juli, Dienstags, Jakob Böhme, ein Schuster, von denen Prädikanten in des Primarii Wohnung fürgefordert und in seiner Konfession mit Ernst examiniert worden. — Item, dafs zuvor, als den 28. Juli, Sonntags (da das Evangelium von falschen Propheten), der Primarius, Gregorius Richter, eine scharfe Predigt wider den Schuster J. B. getan.“

Über den Verlauf des im Tagebuche des Scultetus erwähnten Examens vor der versammelten Geistlichkeit (am 30. Juli 1613) berichtet Böhme selbst in einem elf Jahre später abgefafsten Verantwortungsschreiben an den Rat vom 3. April 1624 (Werke 7,325): „Als ich mich aber vorm Ministerio gegen ihn [den Primarius] verantwortet und angezeiget meinen Grund, so ist mir vom Herrn Primario auferlegt worden, nicht mehr also zu schreiben; welches ich ja bewilligt, den Weg Gottes aber, was er mit mir thun wollen, habe ich dazumal noch nicht verstanden. Hingegen hat mir der Herr Primarius samt den andern Prädikanten zugesagt, hinfüro auf der Kanzel zu schweigen, welches aber nicht geschehen ist, sondern hat mich die ganze Zeit schmählich gelästert und mir öfters Dinge zugemessen, deren ich garnicht schuldig bin, und also die ganze Stadt lästernd und irre gemacht, dafs ich samt meinem Weibe und Kindern habe müssen ein Schauspiel, Eule und Narr unter ihnen sein. Ich habe ferner all mein Schreiben und Reden von solcher Hoheit und Erkenntnis göttlicher Dinge, auf sein Verbot, viel Jahre [nämlich 1613—1618] bleiben

lassen und gehoffet, es werde des Schmähens einmal ein Ende sein, welches aber nicht geschehen, sondern immerdar ärger worden ist."

Diese fortgesetzten Verfolgungen hatten, wie zu erwarten war, die Wirkung, dafs die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf den philosophierenden Handwerker gelenkt wurde. Manche, die von der herrschenden starren Orthodoxie unbefriedigt waren und sich Sektierern wie Schwenkfeld oder Weigel zuneigten, Naturforscher und Ärzte in Görlitz und benachbarten Städten, Landedelleute und Zollbeamte der Umgegend wurden seine Freunde und machten ihm Vorstellungen darüber, dafs er das Pfund, welches er empfangen habe, nicht vergraben dürfe, dafs man Gott mehr gehorchen solle als den Menschen usw. Hierzu kam der zunehmende innere Drang, das was in ihm gärte, klar zu gestalten, und so griff er, nach etwa fünfjähriger Unterbrechung, wieder zur Feder und verfafste in den noch übrigen sechs Jahren seines Lebens eine ganze Reihe von teilweise sehr umfangreichen Schriften, wie das Buch „von den drei Prinzipien" (1619), „vom dreifachen Leben des Menschen" (1620), „Signatura rerum" (1622), das „Mysterium magnum" (1623) und viele andere. Solange diese Schriften nur abschriftlich unter Freunden von Hand zu Hand gegeben wurden, mochten die Widersacher wenig davon erfahren, als aber gegen Ende des Jahres 1623 Böhmes Freund, Sigmund von Schweinitz, drei kleine Erbauungsschriften Böhmes: „von wahrer Bufse", „von wahrer Gelassenheit" und „vom übersinnlichen Leben" unter dem Titel „Weg zu Christo" drucken liefs, brach der Sturm von neuem los. Zu den Schmähungen von der Kanzel gesellten sich diesmal poetische Ergüsse des Hauptpastors in lateinischen Versen, deren einige in meinem Jakob Böhme S. 21 fg. mitgeteilt worden sind. Auch die Geistlichkeit in Liegnitz wurde von Gregorius Richter aufgestachelt, mit ihm beim Rat in Görlitz über den Ketzer Klage zu führen, und so wurde Böhme am 26. März 1624 abermals vor den Rat beschieden. Das denkwürdige Protokoll der Sitzung ist noch erhalten. Es lautet: „Jochen Böhme, der Schuster und verwirrte Enthusiast oder Phantast spricht, er habe das Buch «zum ewigen Leben» angefertigt, habe aber

solches nicht drucken lassen, sondern es habe einer vom Adel, Hans Sigismund von Schweinhaus, es drucken lassen. — Ist vom Rat verwarnet worden, seinen Stab ferner zu setzen oder, in Entstehung der Güte [d. h. wenn er nicht gutwillig folgt], soll solches Ihrer Kurfürstl. Gnaden berichtet werden. — Darauf er sich erklärt, er wolle ehesten Tages sich wegmachen." Der Hauptpastor triumphierte, aber Böhme dachte nicht daran, zu weichen. Wufste er doch, dafs er in Dresden, der damaligen Hauptstadt des Landes, einen Rückhalt hatte, wo sein Büchlein, wie er selbst mitteilt, freundlich aufgenommen worden war. Zunächst verfafste er eine noch erhaltene „schriftliche Verantwortung an E. Ehrbaren Rat zu Görlitz wider des Primarii Lästerung, Lügen und Verfolgung über das gedruckte Büchlein von der Bufse", — welche jedoch vom Rate nicht angenommen wurde, weil „der Primarius es verwehrte" [Werke 7,538]. Übrigens fuhr er fort, gegen Böhmen zu poltern; Böhme schreibt darüber, 2. April 1624: „Ich füge dem Junker, dafs gestern der pharisäische Teufel ganz los worden sei, und mich samt meinem Büchlein zum ärgsten verdammet, und das Büchlein zum Feuer geurteilet, auch mich mit schweren Lastern bezüchtiget, als einen Verächter der Kirche und Sakramente, auch gesagt, ich saufe mich alle Tage in Branntwein sowohl Bier und andern Wein voll und sei ein Hollunke, welches alles nicht wahr ist und er selber ein trunken Mann ist." (Werke 7,536.)

Am 9. Mai folgte Böhme einer Einladung nach Dresden, wo er zwei Monate als Gast im Hause des kurfürstlichen Hofarztes Hinkelmann weilte und in Hofkreisen und bei der höhern Geistlichkeit freundliches Entgegenkommen fand, während in Görlitz der Streit weiter tobte: „Mein Weib (schreibt Böhme aus Dresden am 13. Juni) darf keine Fensterladen deswegen machen lassen; wollen sie diese einwerfen, das mögen sie thun; so siehet man des Hohepriesters Früchte . . . Will mir der Hohepriester das Haus stürmen, das lasse man ihn nur thun, auf dafs es doch in allen Landen kundig werde, was für ein Aufrührer er ist; es wird ihm und den Seinigen gar zu grofsen Ehren kommen; es soll auch vor des Churfürsten Räten gerühmet werden, dafs er mir durch seine getreuen Diener hat

das Haus angetastet und die Fenster eingeworfen.“ (Werke 7,563.)

Gegen Ende des Dresdener Aufenthalts ward auf Veranstalten des Kurfürsten von drei Professoren der Theologie und mehreren andern Gelehrten mit Böhme ein Colloquium abgehalten. Das vom Kurfürsten verlangte Urteil ging dahin, „dafs Kurfürstliche Durchlaucht Geduld haben wolle, bis der Geist des Mannes sich deutlicher erklären werde; sie könnten ihn nicht verstehen, hofften aber, er werde sich hinfüro klärer vernehmen lassen, alsdann wollten und könnten sie urteilen, jetzo aber noch nicht.“

Nachdem Böhme zu Dresden „in pace dimittieret“, angeblich auch vom Kurfürsten selbst in allen Gnaden abgefertigt worden, kehrte er in die Heimat zurück, folgte aber bald darauf einer Einladung des Herrn von Schweinitz, auf dessen Landgut er die Ausarbeitung seiner letzten Schrift (der „177 theosophischen Fragen“) begann.

Unterdessen war der alte Feind unseres Philosophen, Gregorius Richter, am 14. August verstorben. Aber auch Böhme sollte ihn nur wenige Monate überleben. Noch bei Herrn von Schweinitz überfiel ihn eine tödliche Unterleibskrankheit. Schwer leidend kehrte er am 7. November nach Hause zurück, wo ihm sein Freund und Hausarzt keine Hoffnung auf Genesung geben konnte. Er begehrte das Abendmahl zu nehmen; es wurde ihm erst gereicht, nachdem er eine Reihe von Fragen befriedigend beantwortet hatte.

„In der Nacht auf Sonntag den 17. November glaubte er, eine liebliche Musik zu vernehmen und hiefs die Türe öffnen, um sie deutlicher zu hören. Gegen sechs Uhr morgens nahm er Abschied von Weib und Söhnen, segnete sie und sprach: Nun fahr' ich hin ins Paradies! Dann hiefs er seinen Sohn, ihn umwenden, erseufzte tief und entschlief also sanft und still von dieser Welt.“

Die Geistlichen verweigerten ihm ein kirchliches Begräbnis, bis auf Befehl des gerade anwesenden Landvogtes der Lausitz der zweite Geistliche sich bequemen mufste, die Beerdigung zu vollziehen. Er begann seine Predigt mit der Erklärung, er wolle lieber zwanzig Meilen gegangen sein, als

diesem Manne die Leichenpredigt halten. Den erbetenen Text verwarf er und predigte über die Worte: „Es ist den Menschen gesetzt, einmal zu sterben, darnach aber das Gericht."

Das Kreuz auf seinem Grabe wurde von Pöbelhand zerstört. Jetzt bezeichnet ein Porphyrblock die Stätte, wo der Philosophus Teutonicus ruht.

Schon oben unterschieden wir in Jakob Böhmes Lehre einen unvergänglichen Kern echter intuitiver Weisheit und eine aus allerlei biblischen, neuplatonisch-mystischen und theosophischen Elementen zusammengewobene Schale, welche diesen Kern einhüllt. Wir wollen versuchen, beide nach Möglichkeit auseinanderzulegen.

1. *Das originelle Element in Böhmes Lehre.*

Die Grundanschauung unseres Philosophen ist, wie schon bemerkt, eine pantheistische, so jedoch, dafs zur Erklärung des Bösen, welche ihn vor allem beschäftigt, diesem Pantheismus ein Dualismus eingewoben ist.

„Es dürfte wohl mancher sagen, was wäre das für ein Gott, dessen Leib, Wesen und Kraft im Feuer, Luft, Wasser und Erde bestände? Siehe, du unbegreiflicher Mensch, ich will dir den rechten Grund der Gottheit zeigen. Wo dieses ganze Wesen nicht Gott ist, so bist du nicht Gottes Bild; wo irgend ein fremder Gott ist, so hast du kein Teil an ihm. Denn du bist aus diesem Gott geschaffen und lebst in demselben, und derselbe gibt dir stets aus ihm Kraft, Segen, Speise und Trank; auch stehet alle deine Wissenschaft in diesem Gotte, und wenn du stirbest, so wirst du in diesem Gott begraben. . . . Siehe, das ist der rechte einige Gott, aus dem du geschaffen bist, und in dem du lebst. Wenn du die Tiefe und die Sterne und die Erde ansiehest, so siehest du deinen Gott, und in demselben lebest und bist du auch, und derselbe Gott regiert dich auch, und aus demselben Gott hast du auch deine Sinne und bist eine Kreatur aus ihm und in ihm, sonst wärest du nichts. — Nun wirst du sagen, ich schreibe heidnisch. Höre und siehe und merke den Unterschied, wie dieses alles sei, denn ich schreibe nicht heidnisch, sondern philosophisch; ich bin auch kein Heide, sondern ich

habe die Tiefe und wahre Erkenntnis des einigen grofsen Gottes, der alles ist" (Aurora cap. 23, Werke 2,268 fg.). „Also können wir mit nichten sagen, dafs Gottes Wesen etwas Fernes sei, das eine sonderliche Stelle oder Ort besitze oder habe; denn der Abgrund der Natur und Kreatur ist Gott selber" (Beschaulichkeit 3,13, Werke 6,470).

Aber, wenn alles in der Welt Gott ist, woher dann das Böse, von dessen Realität Böhme zu tief ergriffen ist, als dafs er es mit dem Pantheismus zu leugnen oder wegzuerklären vermöchte. Hier entschliefst er sich zu dem kühnen Schritte, das Böse in Gott selbst zu verlegen und dasselbe als durch die Selbstoffenbarung Gottes in der Welt notwendig bedingt zu begreifen. „Der Leser soll wissen" (heifst es Theosophische Fragen 3,2, Werke 6,597), „dafs im Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei göttlich, teuflisch, irdisch, oder was genannt werden mag. Das Eine, als das Ja, ist eitel Kraft und Leben und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unerkenntlich und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit, auf dafs die Wahrheit offenbar und etwas sei, darinnen ein Contrarium sei."

Wie das Licht der Sonne nur sichtbar wird durch das dunkle Zinngefäfs, so kann sich Gott nur dadurch offenbaren, dafs ein Gegensatz, ein Göttliches und ein Gegengöttliches in Gott selbst vorhanden ist. Diesen Gegensatz konstruiert Böhme, indem er ausgeht von Zorn und Liebe als den beiden, in der heiligen Schrift offenbarten Grundeigenschaften des göttlichen Wesens; so gelangt Böhme zu der Annahme eines Reiches des Grimmes und der Finsternis und eines triumphierenden Freudenreiches Gottes, mit andern Worten, einer Hölle und eines Himmels, welche beide in Gott liegen.

Dieser Schritt zieht einen weitern mit Notwendigkeit nach sich. Unmöglich kann Gott Urheber des Bösen sein, und so sieht sich Böhme genötigt, den Schwerpunkt von Gott weg und in die in voller Ursprünglichkeit freie Seele zu verlegen, so dafs Gott ihm unter den Händen zu der blofsen ausgespannten Möglichkeit des Bösen und Guten wird, welche

beide zur Wirklichkeit erst werden durch die ureigene freie Entschliefsung der Seele. So verlegt Böhme Gutes und Böses, Gott und Teufel, Himmel und Hölle in die Seele hinein als entgegengesetzte Möglichkeiten, zu welchen sie sich mit völliger Freiheit entscheidet, weder durch äufsere Einwirkungen noch durch irgendeine ihr anerschaffene Beschaffenheit irgendwie bestimmt oder beeinflufst, — denn das eben ist der tiefe Sinn des Wortes Freiheit!

Diese Lösung unerhörter Schwierigkeiten wird zwar auch von Jakob Böhme nicht in voller Klarheit dargeboten, aber er kommt ihr, in seinen besten Augenblicken, näher als irgendein Philosoph vor ihm, und spricht sie gelegentlich so deutlich aus, wie es, unter dem Einflusse der biblischen, theistischen Tradition nur möglich war. Man vergleiche Stellen wie die folgenden.

„Denn ein jeder Mensch ist frei und ist wie ein eigener Gott, er mag sich in diesem Leben in Zorn oder in Licht verwandeln" (Aurora cap. 18, Werke 2,201).

„So der Mensch freien Willen hat, so ist Gott über ihn nicht allmächtig, dafs er mit ihm thue was er wolle. Der freie Wille ist aus keinem Anfange, auch aus keinem Grunde, in nichts gefasset oder durch etwas geformt. Er ist sein selbereigener Urstand aus dem Worte göttlicher Kraft, aus Gottes Liebe und Zorn. Er formet ihm in seinem eigenen Willen selber ein Centrum zu seinem Sitze, er gebäret sich im ersten Principio zum Feuer und Lichte. Sein rechter Urstand ist ein Nichts, da sich das Nichts . . . in eine Lust zur Beschaulichkeit einführet, und die Lust führet sich in einen Willen, und der Wille in eine Begierde, und die Begierde in ein Wesen" (Mysterium magnum 26,53, Werke 5,164).

„Nun lebet er in zweien, welche ihn beide ziehen und haben wollen, als 1) im Grimmen-Quall, welches Urkund ist die Finsternis des Abgrundes und dann 2) in der göttlichen Kraft, welches Quall ist das Licht und göttliche Wonne in den zersprengten Thoren der Himmel . . . Also wird der Mensch von beiden gezogen und gehalten, aber in ihm steht das Centrum, und hat die Wage zwischen den zwei Willen" (Drei Prinzipien 21,22, Werke 3,280).

„So mögen wir nun zusehen und was Gutes aus uns

gebären! Denn wir haben das Centrum der Natur in uns! Machen wir einen Engel aus uns, so sind wir das; machen wir einen Teufel aus uns, so sind wir das auch" (Menschwerdung 2,9,2, Werke 6,289).

„Darum sehe ein jeder zu, was er thut! Es ist ein jeder Mensch sein eigener Gott und auch sein eigener Teufel; zu welcher Quall er sich neiget und einergiebt, die treibet und führet ihn, derselben Werkmeister wird er" (Menschwerdung 1,5,26, Werke 6,185).

Ziehen wir die Summe aus diesen Ausführungen, so gewinnen wir als die philosophische Grundanschauung Böhmes, wie sie, der mythischen Hülle nach Möglichkeit entkleidet, erscheint, die folgenden Sätze.

Das Prinzip der Dinge, die Gottheit, ist zu denken als ein Wesen, welches die Gegensätze des Guten und Bösen bereits in sich enthält, jedoch noch nicht als Gutes und Böses, sondern als eine Spannung entgegengesetzter, aber harmonisch zusammenwirkender Kräfte. Sie sind schon das Gute und Böse, aber nur der Möglichkeit, noch nicht der Wirklichkeit nach, noch nicht „entzündet", wie Böhme sagt, noch nicht aktuell, wie wir dies ausdrücken können. Dieses mögliche Gute und Böse, welches in Gott liegt, wird zum wirklichen Guten und Bösen erst dadurch, dafs die Seele, aus eigener Freiheit und Ursprünglichkeit heraus, sich für dasselbe entscheidet. Die Seele ist nicht ein von Gott verschiedenes Wesen, sondern im Grunde das göttliche Wesen selbst, sofern es jenen möglichen Gegensatz zwischen Gut und Böse zu einem wirklichen macht.

Mit Böhmes eigenen Worten: „Der innere Grund der Seele ist die göttliche Natur . . . und ist weder böse noch gut; aber . . . im angezündeten Leben der Seele, da scheidet sich derselbe Wille . . . sie ist selber ihr Grund zum Bösen oder Guten, denn sie ist das Centrum Gottes, da Gottes Liebe und Zorn in einem Grunde unausgewickelt liegt" (Gnadenwahl 8,100, Werke 4.563); — „Darum ist die Seele Gottes eigen Wesen" (Drei Prinzipien 4,19, Werke 3,27).

Darum ist auch die Wiedergeburt und Erlösung, welche durch den Christus, der in uns lebt, gewirkt wird, nur eine

Rückkehr zu unserm ureigenen göttlichen Wesen. Böhme sagt: „Kein Ding kann in ihm selber ruhen, es gehe denn wieder in das ein, daraus es gangen ist. Das Gemüt hat sich von der Einheit gewandt in eine Begierde zur Empfindlichkeit, zu probieren die Schiedlichkeit der Eigenschaften; dadurch ist in ihm die Schiedlichkeit und Widerwillen [der Gegenwille, das Böse] entstanden, welche nun das Gemüt beherrschen: Und davon mag es nicht entlediget werden, es verlasse denn dich selber in der Begierde der Eigenschaften und schwinge sich wieder in die allerlauterste Stille, und begehre seines Wollens zu schweigen, also dafs der Wille sich über alle Sinnlichkeit und Bildlichkeit in den ewigen Willen des Urgrundes vertiefe, aus dem er ist anfänglich entstanden, dafs er in sich nichts mehr wolle, ohne was Gott durch ihn will, — so ist er in dem tiefsten Grunde der Einheit“ (Mysterium magnum, Anhang 7, Werke 5,703).

2. *Das traditionelle Element in Böhmes Lehre.*

Wir haben im Vorhergehenden versucht, den Kern ursprünglicher, aus der Natur geschöpfter und daher auch unwiderlegbarer Wahrheit, der in Böhmes Lehre liegt, herauszuheben, und wollen nun noch kurz die mythische Schale betrachten, welche denselben umschliefst. Böhme selbst ist sich des mythischen Charakters seiner Darstellung insofern bewufst, als er unaufhörlich einschärft, dafs er, um der menschlichen Schwachheit willen, als einen zeitlichen Hergang beschreibe, was zeitlos sei, und nebeneinander stelle, was nur in einander als eine vollkommene Einheit bestehe.

Mit diesem Vorbehalt schildert er, wie ursprünglich nur Gott gewesen sei, der „Ungrund“, aus dem aller Grund entstanden, der Urstand aller Wesen und daher selbst ohne Wesen, Natur und Eigenschaften, die ewige Stille, alles und doch gleichwie nichts, weder Finsternis noch Licht, niemanden offenbar, nicht einmal sich selbst. Bei Schilderung dieses ewig Einen verknüpft Böhme die christliche Tradition von der Trinität mit der neuplatonischen von dem Auseinandertreten des Einen in Subjekt und Objekt (Ideen) dadurch, dafs er Sohn und Geist zwischen den Vater (das Subjekt) und die

„Weisheit“, in der sich sein Wesen wie im Spiegel erblickt (d. h. die Ideenwelt), zwischeneinschiebt. „Der erste unanfängliche, einige Wille gebieret in sich einen faſslichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn ist, da sich das Nichts in sich selber zu Etwas findet, ... darinnen sich der Ungrund in Grund fasset; und der Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefaſsten Sohn heiſset Geist; und das Ausgegangene ist die Lust, da sich der Vater, Sohn und Geist immer siehet und findet, und heiſset Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit“ (Gnadenwahl 1,5, Werke 4,468), „darinnen alles lieget als eine göttliche Imagination, darinnen die Ideen der Engel und Seelen sind von Ewigkeit in göttlicher Ebenbildnis gesehen worden, nicht als Kreaturen, sondern in einem Gegenwurf, wie sich ein Mensch in einem Spiegel besiehet“ (Schlüssel 5,19, Werke 6,665).

Diese der christlichen Tradition von der Trinität und der neuplatonischen vom Subjekt-Objekt zuliebe unternommene Konstruktion, welche Böhmen den Vorwurf der „Viereinigkeit“ zuzog (quartitatem statt quantitatem ist jedenfalls auch in Richters Schmähgedicht, Werke 7,288, Zeile 5 zu lesen), dient als Unterbau der Lehre von den sieben Quellgeistern oder Qualitäten, zu welchen sich (im Anschluſs an die sieben Geister vor Gottes Stuhl, Apokal. 1,4. 4,5) das Wesen der Gottheit gliedert, und von denen die drei ersten Gottes Zorn, die drei letzten Gottes Liebe repräsentieren, während die mittlere, vierte, als das „Scheideziel“ beiden Reichen, dem des Zornes oder der Finsternis und dem der Liebe oder des Lichtes gemeinsam ist. Zur Übersicht mag folgendes Schema dienen:

Vater — Sohn — Weisheit

Geist

1. Härte 2. Fliehen 3. Angst 4. Feuer 5. Licht 6. Schall 7. Leiblichkeit

Reich des Grimmes und der Finsternis — Das triumphierende Freudenreich Gottes

erstes Prinzip: Vater (Zorn) — zweites Prinzip: Sohn (Liebe)

drittes Prinzip: Geist (die Welt).

Diese sieben Qualitäten, auf welche Böhme als auf seine Grundanschauung unaufhörlich zurückkommt, um sie immer

wieder und wieder zu beschreiben, sind zwar noch nicht die Grundkräfte der wirklichen Natur, sondern machen das aus, was unser Philosoph „die ewige Natur in Gott“ nennt, aber natürlich mufste er die Farben, mit denen er diese ewige Natur ausmalt, der Erfahrungswelt entnehmen, und die Schwierigkeit, ihn zu verstehen, entspringt nur daraus, dafs er immer neue Versuche anstellt, um die einzelnen Qualitäten und ihr Zusammenwirken zu schildern, wodurch das Bild derselben ein so buntes wird, dafs es mitunter kaum möglich ist, die bestimmte Anschauung aufzufinden, welche den Philosophen leitete, ja mitunter fraglich wird, ob überhaupt eine solche bei allen Variationen als feste Einheit zugrunde liegt. So schildert er, um nur einiges hervorzuheben, die erste Qualität als die Herbigkeit, Härte, Kälte, Anziehung, Begierlichkeit, die zweite als Beweglichkeit, Empfindlichkeit, Süfse, Stachel, Fliehen, die dritte entspringt aus den beiden ersten und heifst die Angst, das Wallen, das Rad des Lebens usw. „In diesen drei ersten Eigenschaften stehet das Fundament des Zorns und der Hölle und alles dessen, was grimmig ist.“ Die vierte Qualität ist das Feuer, der Ursprung des Lebens, die Begierde, und ist ein Zornbrennen in bezug auf die vorhergehenden, ein Liebebrennen in bezug auf die folgenden Qualitäten; diese, welche „das ewige Freudenreich Gottes“ bilden, sind fünftens das Licht, die Liebe, sechstens der Schall, das verständige Leben, und siebentens die (ideale) Leiblichkeit, nicht körperlich zu denken, aber doch wesentlich und sichtbar, die ewige, wesentliche Weisheit Gottes, der Inbegriff aller Formen, Farben und Schönheit.

Die erste bis vierte Qualität heifsen das erste Prinzipium und entsprechen dem Vater, die vierte bis siebente, das zweite Prinzipium genannt, entsprechen dem Sohne; unter dem dritten Prinzipium versteht Böhme bald das Ineinander der beiden ersten als den Heiligen Geist, bald auch die aus den sieben Qualitäten ausgeflossene körperliche Natur.

Die Motive zu dieser ganzen Qualitätenlehre lassen sich, bei der Buntheit der Farben, in der dieselbe schillert, nicht leicht angeben. Nur als Vermutung möchten wir hinstellen, dafs der Philosoph dabei geleitet wurde durch die Wahr-

nehmung, dafs in allen Dingen Gutes und Böses liege, und dafs er das Gute in der Sichtbarkeit, Hörbarkeit, Gestaltung, mit einem Worte, in der intellektuellen Seite der Natur fand, woraus er dann Licht, Schall und Leiblichkeit als die drei letzten Qualitäten gewann, während der Eindruck der „wütenden Unsinnigkeit", mit der die elementaren Kräfte in der leblosen, unorganischen Natur gegen einander wirken, den Stoff zu den drei ersten Qualitäten bot; ja, wenn er (Mysterium magnum 3,15, Werke 5,14) die Entstehung der Angstqual (der dritten Qualität) aus den beiden ersten mit den Worten beschreibt: „Die Härte (die erste Qualität) ist haltend, und das Ziehen (die zweite) ist fliehend; eines will in sich und das andere will aus sich; da es aber nicht von einander weichen oder sich trennen kann, so wirds in einander gleich einem drehenden Rade, . . . und hieraus ergibt sich dann (als dritte Qualität) eine erschreckliche Angst," — so wird hierbei wohl jeder an die Attraktion und Repulsion erinnert, deren Ringen gegen einander den räumlich begrenzten Körper, die Einengung oder, mit Böhme zu reden, die Angst gebiert; — nur dafs hier wie überall an diese ursprüngliche Naturanschauung sich andere Elemente angesetzt und dieselbe schliefslich bis zur Unkenntlichkeit entstellt hätten. Als Grundanschauung aber bricht überall durch, dafs die eigentliche Essenz der drei ersten, und durch sie auch der übrigen Qualitäten ein Hunger, eine Begierde, ein Wille ist, welcher in der vierten Qualität, im Feuer, zum Ursprung des Lebens wird, und in dem auch die Qualitäten des Licht- und Liebereiches gegründet sind: „Der Grimm ist die Wurzel aller Dinge." — „Und so der Wille also in Finsternis ist, so ist er in der Angst, denn er begehret aus der Finsternis, . . . und erreget also die Feuerswurzel, . . . und wohnet in der zersprengten Finsternis im Lichte, in einer lieblichen Wonne in sich selber" usw. (Drei Prinzipien 21,18, Werke 3,279).

Die vierte Qualität, das Feuer, ist das centrum naturae, ist zwischen den Reichen der Finsternis und des Lichts, des Zornes und der Liebe, des Bösen und des Guten, das „Scheideziel", „die Angel, da mag sich der Wille schwingen wohin er will", sei es rückwärts in die finstere Welt, sei es vorwärts

in die Welt des Lichts und der göttlichen Liebe. „Er ist frei, und so steht dieses beides in seiner Wahl.“

Diese Freiheit des Willens führt, wie dann weiter Böhme im Anschlufs an die biblische Tradition und unter geistvoller Umdeutung derselben entwickelt, zum Sündenfall, welcher in einer „Abbrechung“ des eigenen Willens vom göttlichen besteht. Dem Falle Adams geht der des Lucifer vorher. Derselbe war erschaffen als der schönste Engel des Himmels; aber anstatt „seine Imagination in das Licht Gottes zu setzen“ und „in Gott zu wallen“, vermafs er sich vermöge der Freiheit seines Willens, „über die göttliche Geburt zu triumphieren, über Gottes Herz sich hinauszuschwingen“, und hierdurch „zog er sich selber aus der Liebe in Gottes Zorn“, neigte sich in „die finstere Welt mit dem Reiche der Phantasie“, trat aus dem Lichte heraus, wurde beschränkt auf die vier ersten Qualitäten, welche ohne das ewige Licht „der Abgrund, der Zorn Gottes und die Hölle“ sind. „Das Fundament der Hölle ist von Ewigkeit gewesen, aber es war nicht offenbar, bis es erweckt war.“ Die Scheidung zwischen Himmel und Hölle ist nicht als eine räumliche zu denken. „Der Himmel ist in der Hölle und die Hölle im Himmel, und ist doch keines dem andern offenbar“ (Mysterium magnum 8,28, Werke 5,38).

An die Stelle des verstofsenen Lucifer schafft Gott, wie Böhme in der Auslegung der mosaischen Schöpfungsgeschichte berichtet, den Menschen als „ein volles Gleichnis Gottes, vollkommener als die Engel, bestimmt über alle Dinge zu herrschen“, wie er denn als Mikrokosmus ein Inbegriff aller Dinge ist. „Es ist Himmel, Erde, Sterne und Elemente alles im Menschen, dazu die Dreizahl der Gottheit, und kann nichts genannt werden, das nicht im Menschen wäre.“ — „Adams Seele war aus dem ewigen Willen, aus dem centro naturae, da sich Licht und Finsternis scheidet. Verstehe! Es war nicht ein zerteilter Funke, als ein Stück vom Ganzen, denn es ist kein Stück, sondern alles ganz; wie denn in einem jeden Punkt ein Ganzes ist“ (Dreifaches Leben 6,49—50, Werke 4,92).

Zwischen die Reiche des Lichts und der Finsternis war der Mensch gestellt, sich frei zu entscheiden. „Der Wille der

Seele ist frei, entweder in sich zu ersinken und sich nichts zu achten, sondern als ein Zweig aus dem Baume (zu) grünen und von Gottes Liebe (zu) essen — oder in ihrem Willen im Feuer auf(zu)steigen und ein eigner Baum zu sein“ (Vierzig Fragen 2,2, Werke 6,51). Aber „der Wille des Lebens brach sich von dem göttlichen Grunde ab und ging in die Empfindlichkeit, aus der Einheit in die Vielheit, und widerstrebte der Einheit, als der ewigen einigen Ruhe, dem einigen Guten“ (Beschaulichkeit 2,6, Werke 6,462); „die seelische Scienz vergaffte sich an der Kreation des geformten Wortes in seiner Schiedlichkeit ... und erhub sich in Lust zur Schiedlichkeit“ (Gnadenwahl 6,33, Werke 4,518). „Als die Lust vom Geiste dieser Welt in Adam gesiegt hatte, so sank er nieder in Schlaf“; „der Schlaf deutet den Tod an und eine Überwindung“; „mit dem Schlafe aber ward im Menschen die Zeit offenbar; er entschlief damit der englischen Welt und wachte auf der äufsern Welt“. Die Jungfrau, die göttliche Weisheit, die bis dahin in ihm gewohnt hatte, entwich aus ihm, und an Stelle derselben wurde ihm das irdische Weib gegeben, mit der sich dann der Sündenfall vollendete und über die ganze Menschheit erstreckte, denn „die Seelen der Menschen sind allesamt als wären sie eine Seele“ (Dreifaches Leben 16,9, Werke 4,236). Aber auch das Heil blieb keimartig in der Menschheit erhalten (wie Böhme durch das Alte Testament hindurch in tiefsinnigen Allegorien durchführt), bis es in Maria, in welche sich die ewige Jungfrau, die göttliche Weisheit eingelassen, als der Heiland geboren wurde.

Aber „der historische Glaube an Christus ist ein blofses Fünklein [des Feuers], das erst mufs angezündet werden“. — „Keiner ist ein Christ, Christus lebe und wirke denn in ihm.“ — „Wenn Christus aufsteht, so stirbt Adam mit seinem Schlangenwesen, wenn die Sonne aufgeht, so wird die Nacht im Tage verschlungen, und ist keine Nacht mehr.“ — „Wer Christum in sich hat, der ist ein Christ und mit Christo gekreuzigt und gestorben und lebt in seiner Auferstehung.“ — „Nicht von aufsen wird Zion zum ersten geboren, sondern von innen; wir müssen uns selber in uns suchen und finden. Niemand darf einer andern Stätte nachlaufen, ... sondern in

ihm selber ist die Pforte der heiligen Gottheit ... Wo will sich die Seele lange hinschwingen? Ist sie doch selber der Quell der Ewigkeit!“

Wenn ein neuerer Theologe (Harlefs, J. Böhme und die Alchymisten, S. 101) auf Grund derartiger Äufserungen Böhmes behauptet, derselbe habe den Christus für uns gestrichen und nur den Christus in uns stehen lassen, so möchten wir nur hinzufügen, dafs man von dem „Christus in uns“ eine sehr unzureichende Vorstellung hat, wenn man an dem, der ihn besitzt, noch irgend etwas vermifst.

Auf die Frage, wohin die Seele nach dem Tode fahre, antwortet Böhme im Büchlein „vom übersinnlichen Leben“: „Sie bedarf keines Ausfahrens; sie hat Himmel und Hölle in sich; das Reich Gottes ist inwendig in euch. — Himmel und Hölle sind in einander, und ist je eines dem andern wie ein nichts.“

„Wo du nach deiner Selbheit und eigenem Willen nicht wohnest, da wohnen die Engel bei dir und überall; und wo du nach deiner Selbheit und eigenem Willen wohnest, da wohnen die Teufel bei dir und überall“ (Werke 1,143).

Wie in diesen Stellen die Nichtigkeit des Raumes, so spricht sich die Nichtigkeit der zeitlichen Weltordnung in den Worten aus, welche Jakob Böhme seinen Freunden ins Stammbuch zu schreiben pflegte (Frankenberg, Leben 26):

„Weme Zeit ist wie Ewigkeit
Und Ewigkeit wie die Zeit,
Der ist befreit
Von allem Streit.“

6. Bacon von Verulam.

Gleichzeitig mit Giordano Bruno und Jakob Böhme lebte in England ein Denker, welcher weder dem Italiener an zartem Naturgefühl noch dem Deutschen an mystischem Tiefsinn gleichkommt, dafür aber von der hohen sozialen und politischen Stellung aus, welche er einnahm, einen weiten, weltumspannenden Blick besafs, welcher nichts Geringeres als eine vollständige Neuorganisation des gesamten menschlichen Wissens plante, und so würde Bacon von Verulam, auf der

Grenze zweier Zeitalter stehend, nicht an den Schlufs der mittelalterlichen, sondern an den Anfang der neuern Philosophie zu stellen sein, wäre es ihm beschieden gewesen, seine *Instauratio magna,* „die grofse Wiederherstellung“ der Wissenschaften, welche er beabsichtigte, so auszuführen und die trefflichen methodischen Regeln, welche er aufstellte, selbst in einer solchen Weise zu handhaben, dafs beides für die Entwicklung der neuern Philosophie zum Anknüpfungspunkt hätte dienen können.

Francis Bacon wurde geboren am 22. Januar 1561 in dem Städtchen St. Albans, nordwestlich von London, als jüngerer Sohn von Nicholas Bacon, dem Grofssiegelbewahrer *(keeper of the great seal)* unter Königin Elisabeth von England. Er studierte 1573—1575 zu Cambridge, von wo er, von Widerwillen gegen die Scholastik erfüllt, sich nach London wandte, um in Gray's Inn juristischen Studien obzuliegen. Er begleitete 1576 den englischen Gesandten nach Paris, mufste aber zwei Jahre darauf, veranlafst durch den Tod seines Vaters, der die materielle Sicherstellung des jüngern Sohnes versäumt hatte, nach London zurückkehren, wo er auf Gray's Inn seine juristischen Studien bis 1582 vollendete und sich sodann als unbesoldeter Rechtsanwalt niederliefs. Bei geringen Einnahmen und hohen Ansprüchen, welche durch seine vornehmen Verbindungen wie auch durch seine Vorliebe für ein glänzendes Leben veranlafst wurden, hatte er lange Jahre mit materiellen Sorgen zu kämpfen, während er als Mitglied der Parlamente von 1584, 1586 und 1588 wie auch durch seine 1597 herausgegebenen *Essays, Moral, Economical and Political (Sermones fideles)* sich berühmt machte. Die Königin war ihm nicht günstig, und vergebens hatte Graf Essex Fürsprache für ihn eingelegt, bei dessen späterer Verurteilung, und Rechtfertigung der Königin wegen seiner Hinrichtung, Bacon als bestellter Kronanwalt mitzuwirken sich gezwungen sah. Nachdem 1603 Jakob I. zur Regierung gekommen war, welchen die gemeinsame Hochschätzung für Wissenschaft und Gelehrsamkeit mit Bacon verband, besserten sich dessen Verhältnisse; Titel, Würden und besoldete Ämter wurden ihm reichlich zuteil, 1617 wurde er zum Grofssiegelbewahrer, 1618

zum Grofskanzler und Baron von Verulam (nach dem bei St. Albans liegenden römischen Kastell *Verulamium*) und 1621 zum Viscount von St. Albans ernannt, aber in demselben Jahre noch brach das Verhängnis über ihn herein. Er wurde vor dem Parlament angeklagt, als Oberrichter von den Parteien und als Lordkanzler bei Verleihung von Patenten und Lizenzen bestochen worden zu sein, in 28 Fällen für schuldig befunden, aller seiner Ämter und seines Sitzes im Parlament für verlustig erklärt, zur Einkerkerung im Tower, solange es dem König gefalle, und zu einer Geldstrafe von 40000 Pfd. St. verurteilt. Nach wenigen Tagen wurde er aus der Haft entlassen und von der Geldstrafe befreit. In seiner Rechtfertigungsschrift bekannte er sich in allen ihm zur Last gelegten Fällen für schuldig, jedoch nur in dem Sinne, dafs er nicht *lite pendente*, sondern erst nach Entscheidung der Streitfragen diese Geschenke angenommen habe, und dafs seine Entscheidungen durch die Aussicht auf dieselben nicht beeinflufst worden seien; seit fünfzig Jahren, erklärte er, habe es keinen gerechtern Kanzler gegeben als ihn. Zu seiner Entschuldigung mag angeführt werden, dafs er im Annehmen von Geschenken nur einem allgemeinen Brauche folgte, sowie dafs er sich selbst opferte, um den König zu schonen. Weniger zu ertragen ist die kleinliche Art, mit welcher er nach allen Seiten um Barmherzigkeit und Wiederherstellung flehte; sie wurde ihm zuteil, der König verlieh ihm eine Pension von 1200 Pfd. St. und gab ihm den Sitz im Oberhause zurück, ohne dafs Bacon dort wieder erschienen wäre. Er lebte in den folgenden Jahren, mit wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigt, meistens auf seinem Landsitze Gorhambury bei St. Albans, bis er am 9. April 1626 starb, wie er selbst in einem letzten Briefe erklärte, ähnlich wie der ältere Plinius als ein Opfer der Wissenschaft. Allerdings handelte es sich in Bacons Fall nicht um den Ausbruch eines Vulkans, sondern um ein Huhn, welches Bacon in einem Bauernhause zu Highgate bei London mit Schnee ausgestopft hatte, um die Verzögerung der Verwesung durch den Einflufs der Kälte zu beobachten, wobei er sich eine Erkältung zuzog, die seinen Tod zur Folge hatte.

Der auf das Praktische gerichtete, dem reinen, willens-

freien Erkennen weniger geneigte Sinn des Engländers bekundet sich bei Bacon darin, dafs er den Hauptwert aller Wissenschaft in den Erfindungen sieht, zu welchen sie leitet. Einer seiner bekanntesten Aussprüche lautet: *tantum possumus quantum scimus.* Freilich liegt in diesem Satze, dafs mit unserer Erkenntnis der Natur auch unsere Macht über die Natur wächst, keine grofse Weisheit, und man könnte versucht sein, den allgemeinen Standpunkt Bacons treffender zum Ausdruck zu bringen durch den umgekehrten Satz: *tantum scimus quantum possumus*, nur das ist ein echtes Wissen, welches sich als praktisch brauchbar erweist, ein Gedanke, welcher nicht nur mit Bacons Ausspruch: *quod in operando utilissimum, id in scientia verissimum* (Novum organum 2.4), sondern auch mit dem Goetheschen Verse:

„Was fruchtbar ist, allein ist wahr“

zusammentrifft und doch trotz Bacon und Goethe und dem heute in Mode stehenden Pragmatismus falsch ist, denn es gibt viele Erkenntnisse, welche nicht den mindesten praktischen Wert haben oder je haben werden, und trotz ihrer Unfruchtbarkeit von dem nach Licht, Klarheit und Wahrheit dürstenden Menschengeiste nur um ihrer selbst willen geschätzt und mit aller Kraft der Seele erstrebt werden.

Sehr verschieden von einer solchen Unfruchtbarkeit war die Unfruchtbarkeit der Scholastik, welche dem Bacon schon bei seinen Studien in Cambridge in ihrer ganzen Dürre und Öde entgegengetreten war und in ihm weiterhin den Plan entstehen liefs, eine *Instauratio magna*, „eine grofse Wiederherstellung“ der Wissenschaften in Gang zu bringen. Dieses von ihm geplante, aber nur teilweise ausgeführte Lebenswerk, die *Instauratio magna*, sollte im ersten Teile eine Übersicht sämtlicher Wissenschaften, im zweiten die rechte Methode, im dritten das Naturwissen als *verae inductionis supellex*, im vierten die Interpretation der so gesammelten Materialien, im fünften die Vorgänger auf dem Wege der Forschung und Erfindung und im sechsten Anleitung und Winke zu neuen Erfindungen behandeln. Es war dem Philosophen nicht vergönnt, dieses Riesenwerk zu Ende zu führen; nur der erste

und zweite Teil liegen in verschiedenen Bearbeitungen vor nebst einer Sammlung von Vorarbeiten zum dritten Teil, nämlich: 1. die aus der 1605 erschienenen Vorarbeit *on the proficience and advancement of learning* hervorgegangene erste Hauptschrift, *De dignitate et augmentis scientiarum* (London 1623), und 2. das durch Umarbeitung der 1612 erschienenen *Cogitata et visa* entstandene und schon 1620 zu London veröffentlichte *Novum Organon scientiarum.* Die Vorarbeiten zum dritten Teil sind enthalten in der *Sylva sylvarum*, „der Sammlung der Sammlungen", welche eine erst nach Bacons Tode 1627 herausgegebene Sammlung mannigfaltiger Materialien, Tatsachen und Versuche zur Naturwissenschaft in zehn Centurien befaſst.

1. *De dignitate et augmentis scientiarum*, „Über den Wert und die Bereicherungen der Wissenschaften". In dieser Schrift unterwirft Bacon die Gesamtheit des menschlichen Wissens, den ganzen *globus intellectualis*, einer Durchmusterung, wobei er überall die nach seiner Meinung vorhandenen Lücken, wenn auch nicht ausfüllt, so doch nachweist und zu ihrer Ergänzung auffordert. Sein Einteilungsprinzip der Wissenschaften ist dabei ein psychologisches; den drei Seelenkräften des Gedächtnisses, der Phantasie und des Verstandes entsprechen die drei Wissensgebiete der Geschichte, der Poesie und der Philosophie. Die Geschichte teilt er ein in die *historia civilis* und *historia naturalis;* als Desiderata bezeichnet er eine Bearbeitung der Literaturgeschichte und der Geschichte der Philosophie. In der Poesie will er mit Übergehung der Lyrik nur die epische, dramatische und die parabolische Poesie gelten lassen, wobei er zur Erläuterung der letztern eine allegorische Deutung der Mythen von Pan, Perseus und Dionysos versucht. Der Gegenstand der Philosophie ist ein dreifacher: Gott, die Natur und der Mensch, entsprechend dem dreifachen Wege, auf dem wir zur Erkenntnis gelangen: *percutit autem Natura intellectum nostrum radio directo, Deus autem propter medium inaequale radio tantum refracto, ipse vero Homo sibimet ipsi monstratur et exhibetur radio reflexo.* Nach diesem optischen Bilde soll die Natur uns unmittelbar, *radio directo*, gegeben sein, wobei übersehen wird, daſs alle Erkenntnis der

Natur nur durch das Medium unseres Bewufstseins zugänglich, somit stets nur mittelbar ist, im Gegensatze zu dem uns allein unmittelbar gegebenen Inhalt des Bewufstseins. Treffender wird die Erkenntnis Gottes als *radio refracto* bezeichnet, sofern die Natur von Gott verschieden ist und doch vermöge ihrer Beschaffenheit auf ihn hinweist. Wenn endlich das Wesen des Menschen dem Intellekt nur *radio reflexo* sich zeigt, so ist dies wohl so zu verstehen, dafs das Wesen des Geistes sich in seinen Betätigungen widerspiegelt und an ihnen sich dem Geiste offenbart. Was zunächst die Theologie betrifft, so will Bacon dieselbe von der Philosophie streng gesondert wissen. Zwar lautet einer seiner bekanntesten Aussprüche: *leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere.* Dieses Wort, soweit es bei Bacon ernst gemeint ist, kann wohl nur so verstanden werden, dafs die Natur, obgleich sie bei oberflächlichem Anblick das Dasein Gottes auszuschliefsen scheint, doch dasselbe bei genauerer Betrachtung, wenn auch nur *radio refracto,* offenbart. Im übrigen will er Vernunft und Glauben streng von einander getrennt halten; Philosophie in der Theologie führe zu Häresien, Theologie in der Philosophie zu Phantasterei; wer sich an einem Spiel beteilige, müsse sich auch den Spielregeln unterwerfen, wer einmal glaube, dürfe auch an den *Paradoxa christiana* keinen Anstofs nehmen. Der Naturphilosophie *(natural philosophy)* geht voraus die *philosophia prima,* welche bei Bacon nicht die Metaphysik, sondern nur denjenigen Teil derselben bezeichnet, den man sonst Ontologie und Prinzipienlehre nennt. Die Naturphilosophie hat es als Physik mit den *causae efficientes,* als Metaphysik mit den *causae finales* zu tun; beide haben neben dem spekulativen einen operativen Teil, der in der Physik durch Mechanik, in der Metaphysik durch die natürliche Magie gebildet wird. Die Psychologie hat es nicht mit dem von Gott dem Menschen eingehauchten Geiste, dem *spiraculum.* zu tun, sondern nur mit der animalischen Seele, welche Bacon in der Weise des Telesius für einen dünnen und warmen Körper hält, in bezug auf welchen er namentlich eine nähere Untersuchung des Verhältnisses zwischen Perception, Empfindung und Bewegung

vermifst. Hieran schliefsen sich die Logik, welche Klarheit der Erkenntnis, und die Ethik, welche die Leitung des freien Willens zum Guten, d. h. zum individuell und zum allgemein Nützlichen, bezweckt. Die Politik als die Wissenschaft von der allgemeinen Wohlfahrt sollte nicht, wie bisher, von Juristen oder Philosophen. sondern von Staatsmännern behandelt werden. — Indem Bacon am Schlusse seiner Schrift alle Desiderata zusammenstellt, findet er den Grund für die mangelhafte Bearbeitung der Wissenschaften in der zu grofsen Abhängigkeit von den Alten; die Ehrfurcht, welche man vor ihnen hat, sollte man unserm Zeitalter, welches alles was jene und noch so viel mehr als sie hinter sich hat, in noch viel höherm Mafse erweisen.

2. Das *Novum Organon* bezweckt, für die neue Organisation der Wissenschaften eine gesunde methodische Grundlage zu schaffen. Hierzu müssen vor allem die dem menschlichen Geiste anhaftenden Vorurteile oder, wie Bacon sagt, die Idole beseitigt werden. Er unterscheidet vier Arten derselben, die *idola tribus, specus. fori* und *theatri.* a) Die *idola tribus* sind diejenigen, welche dem ganzen Menschengeschlechte, der ganzen Tribus als solcher anhaften. Zu ihnen rechnet Bacon vor allem die Neigung, die Naturerscheinungen teleologisch zu erklären, wodurch schon er sich als mit einem Grundgebrechen der ganzen neuern Philosophie, nämlich dem auf Mifsverständnis beruhenden Kampf gegen die Teleologie, behaftet zeigt. So gewifs, wie sich später zeigen wird, alle Kräfte der Natur im Grunde dasselbe sind, was wir in uns als Wille finden, so gewifs ist es, dafs dieser Wille überall etwas will, und dieses Etwas ist der Zweck, nach welchem er strebt, mag derselbe nun, wie in der unorganischen Natur, in einer Betätigung physikalischer und chemischer Kräfte zur Verwirklichung des ihnen innewohnenden Strebens bestehen, oder mag in der organischen Natur dieses Streben sich zu einer Vielheit von Organen im Raume und zu einer Reihe von Zuständen in der Zeit auseinanderlegen, welche sämtlich zu dem gemeinsamen Zwecke der Erhaltung des Lebens unbewufst oder bewufst zusammenwirken; b) die *idola specus* sind die dem Individuum, welches als solches in der dunkeln

Höhle des Platon sitzt, anhaftenden; sie sind überaus zahlreich, und Bacon geht nicht auf eine nähere Erörterung derselben ein; c) die *idola fori* sind die aus der Sprache, der Erziehung, dem geselligen Verkehr eingesogenen Vorurteile, und d) die *idola theatri* sind diejenigen Vorurteile, welche wir als Erbteil aus den Wissenschaften der Alten, namentlich aus der aristotelischen Philosophie mit uns herumtragen. — Nachdem in dieser Weise die Tenne des Geistes durch Ausfegung der Vorurteile gereinigt ist, erfolgt der neue Aufbau, welcher sich lediglich auf die Erfahrung zu gründen hat; nur so gewinnt man die *vera philosophia, quae mundi ipsius voces quam fidelissime reddit et veluti dictante mundo conscripta est, nec quidquam de proprio addit, sed tantum iterat et resonat.* Hierzu aber mufs das durch die Erfahrung gelieferte Material bearbeitet werden. Wir sollen nicht blofs sammeln wie die Ameisen, noch viel weniger etwas aus uns selbst herausspinnen wie die Spinnen, sondern wie die Bienen sammeln und aus dem Gesammelten den Honig bereiten. Dies geschieht nicht durch den von Aristoteles und dem Mittelalter so hochgeschätzten Syllogismus, welcher nur den Wert hat, aus den bereits gewonnenen Wahrheiten die in ihnen liegenden zu entwickeln und dadurch zu neuen Erfindungen zu gelangen, sondern durch die Induktion, in welcher Bacon das grofse Instrument der modernen Forschung richtig erkannt hat und deren durch Aristoteles aufgestellte Theorie ihm nicht genügt, daher er dem Organon des Aristoteles sein *Novum Organon* entgegenstellt. Es genügt nicht, die Beobachtungen *per enumerationem simplicem* aneinanderzureihen, um dann sofort allgemeine Sätze aus ihnen zu gewinnen; wie ein gerechter Richter soll man neben den *instantiae*, den Zeugenaussagen der Natur, auch die negativen, ihnen entgegenstehenden Instanzen berücksichtigen, und so z. B. bei Licht und Wärme über dem, was sie gemeinsam haben, nicht die Fälle übersehen, in welchen sie verschieden sind; man soll dabei auch die Unterschiede des Grades beachten, wenn z. B. bei gradweiser Steigerung Licht und Wärme nicht gleichen Schritt mit einander halten; besonders aber mufs man in der Menge der vorliegenden Fälle die Zufälligkeiten, durch welche die Natur uns gleichsam

einen Possen spielt, von den *instantiae praerogativae* unterscheiden, welche wie ein Wegweiser *(fingerpost)* zu neuen Entdeckungen und Erfindungen hinleiten; endlich soll man von dem Einzelnen aus nicht sofort zu allgemeinen Sätzen hineilen, sondern bei den mittlern Sätzen verweilen, welche in dem Mafse, in welchem sie der Natur näherstehen, auch an Fruchtbarkeit jene allgemeinen Wahrheiten übertreffen.

Das Verdienst dieser von Bacon aufgestellten Regeln bleibt auch durch die bekannte Tatsache ungeschmälert, dafs er selbst seine Grundsätze richtig anzuwenden noch nicht vermochte und auch dann nicht vermocht haben würde, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, sein grofses sechsteiliges Werk zu vollenden.

Von den zahlreichen übrigen Schriften des Bacon mag es genügen, an die *Nova Atlantis* zu erinnern, einen Roman, in welchem Bacon, anknüpfend an Platons Erwähnung der versunkenen Insel Atlantis, sein Zukunftsideal der durch Wissenschaft und Technik zu erringenden Glückseligkeit entwickelt. Er schildert, wie ein Schiff auf der Reise von Peru nach China vom Sturm verschlagen zu der Insel Ben Salem gelangt. Dort befindet sich in der *Domus Salomonis* eine gelehrte Gesellschaft, das *Collegium operum sex dierum*, über deren Zwecke, Mittel, Organisation und Kultus der Erzähler von einem Mitgliede derselben unterrichtet wird. Der Zweck der Gesellschaft ist Erkenntnis der Natur und dadurch zu erreichende Macht des Menschen über dieselbe *(cognitio causarum et motuum interiorum in natura, atque terminorum imperii humani prolatio ad omne possibile)*. Zu diesem Zwecke besitzt die Gesellschaft eine Reihe von Mitteln und Instrumenten, bei deren Beschreibung viel Phantastisches, wie künstliche Erzeugung von Pflanzen und Tieren, von heilkräftigen Lüften und Wassern, Konstruktion eines Perpetuum mobile usw., sich einmischt, teils aber auch Erfindungen erwähnt werden, welche erst in einer viel späteren Zukunft gemacht worden sind; von dieser Art sind das Teleskop *(artificia, per quae objecta valde remota in oculos incurrant, veluti in coelo et aliis locis remotis)*, das Mikroskop *(artificia et perspicilla, quibus corpora minuta et pusilla distincte et perfecte cernimus)*, die

Flugmaschine *(commoditates vecturae per aerem instar animalium alatorum)* und Unterseeboote *(naves et scaphae, quae subter aquas navigare possint et pelagi furores melius perferre)*. Mit einer Mitteilung über die Aufgaben, welche an die Mitglieder der Gesellschaft in der Weise verteilt sind, dafs die einen Entdeckungsreisen in ferne Länder machen und die andern die von ihnen gemachten Entdeckungen wissenschaftlich verarbeiten, sowie mit einer Schilderung der gemeinsamen Gebete und Zeremonien, zu welchen die Mitglieder der Gesellschaft verpflichtet sind, schliefst die unvollendet gebliebene Nova Atlantis des Bacon.

7. Beschlufs.

Zum Beschlufs unserer Philosophie des Mittelalters haben wir um das Jahr 1600 in Bruno, Böhme und Bacon drei Männer kennen gelernt, von denen jeder in seiner besondern Weise den Geist des neuen Zeitalters ankündigte, aber in genialer Überstürzung dem Jahrhundert vorauseilte und Gedanken ausstreute, welche erst in viel späterer Zeit zur Reife und Entwicklung gekommen sind. Eben darum hat die neuere Philosophie von keinem dieser drei Männer ihren Ausgang genommen, sondern von dem schlichten und nüchternen Descartes, wiewohl er weder Brunos Begeisterung und Verständnis für die Natur, noch Böhmes Eindringen in die tiefsten ethischen Probleme, noch auch Bacons umfassende Übersicht über das gesamte menschliche Wissen besafs. Dies scheint zu beweisen, dafs auch im geistigen Leben das Gesetz gilt: *natura non facit saltus:* denn während jene drei, und viele andere mit ihnen, grofse Gedanken der Zukunft antizipierten, aber der Gegenwart nicht zu bieten wufsten, was sie bedurfte, so nahm Descartes den Faden der Entwicklung da auf, wo er wirklich lag, indem er die noch tief im Bewufstsein der Zeit wurzelnden Lehren von einem aufserweltlichen Gott und einer immateriellen Seele aus dem feierlichen Halbdunkel der mittelalterlichen Systeme in das helle Sonnenlicht einer logischen Zergliederung rückte und sie dadurch einer Beleuchtung aussetzte, welche diese Hauptdogmen des Mittelalters nicht vertragen konnten, und welche unaufhaltsam zu einer Fort-

entwicklung drängte. Wie auf diesem Wege der Theismus des Mittelalters zum Pantheismus und sein Dualismus von Leib und Seele zum Idealrealismus wurde und beide schliefslich im Materialismus verschlammten, bis endlich Kant dem von jeher in Indien wie in Griechenland die Philosophie beseelenden Idealismus eine feste wissenschaftliche Grundlage gab, welche im geistigen Leben der Menschheit ein neues, zu den höchsten Hoffnungen berechtigendes Weltalter heraufführte, dieses alles im einzelnen nachzuweisen ist die Hauptaufgabe der Geschichte der neuern Philosophie.

INDEX.

Die Zahlen verweisen auf die Seiten des Werkes.

A.

Abaelardus 388.
Abbasiden 399.
Abgeschiedenheit 452.
Abimelech, Philisterkönig 75. 76.
Abimelech, Sohn des Gideon 87.
Abner 88.
Abraham 74 fg.
ἀβραξάς, Geheimname 309.
Absalom 89.
Absorption der Juden 417.
Abu Bacer 411.
Abu Bekr 393. 398.
Academia Consentina 473.
Academia Platonica 461.
Acceptilationstheorie 447.
Achämeniden 129.
ἀχαμώθ 310.
Acta Archelai 313.
Adam 263.
Adam Kadmon 419 fg.
Adapa und der Südwind 55.
Adramyttium 256.
Aelia Capitolina 166.
Aeonen der Gnostiker 309.
Aeshma Daevá 139.
Agabus, Prophet 251.
Agag, König der Amalekiter 88.
Agrippa II. 162.
Agrippa und Berenike 253.
Ägypten, Ureinwohner 10.
Ägyptischer Einflufs auf die Hebräer 27.
Ahab 91; sein Polytheismus 105.
Ahuramazda 132. 136.
'Aïscha 394.
Akkad 37.
Akkommodation der Offenbarung 358.
Alarich 332.
Albertus Magnus 6. 429 fg.
Alcuinus 365.
Alexander der Grofse 171. 187.
Alexander von Hales 428.
Alexander Jannaeus (103—76) 151 fg.
Alexandrinische Theologie 317—321.
Alexandrinische und antiochenische Schule 337 fg.
Alexandristen und Averroisten 463.
Al-Fajjumi 415.
Al-Fârâbî 404.
Al-Ghazel 408 fg.
alhaḳḳ, die Realität, *satyam* 403.
Ali 395. 398.
Al-Kindî 402.
Allâh 396.
Allat, Todesgöttin 34.
Allmacht Jesu 275.
Allwissenheit Jesu 276.
Al-Ma'mûn 401.
Almosengeben *(zakât)* 397.
Altlutherische Orthodoxie 481.
Alt-Seidenberg 482.
Amalricaner 426.
Ambrosius 298. 343.
Amesha-çpenta 137.
Amnon und Thamar 89.
Amos 111 fg.
Amraphel 38.
Amyitis 41.
ἀνακεφαλαίωσις 322. 372. 377.
Anammelech 47.
Ananias 240.
Anaximandros 289.
Andreas Caesalpinus 465.
Angeborene Ideen 436.
Angramainyu 136. 176.
anima naturaliter Christiana 326.
Animismus 35; in Ägypten 18.
Anselm von Canterbury 382—388.
Anselm von Laon 388.
Anthropomorphismus 118. 285.
Antichrist 246. 323.
Antinomismus 327.
Antiochien 250.

Antiochus Epiphanes 147. 171. 187.
Antipater der Idumäer 153.
Antonius 155. 330.
Anu 47.
Apokalyptik 97.
ἀποκατάστασις 320 fg. 378.
Apokryphen 172 fg.
Apollinaris von Laodicea 336.
Apollos 246.
Apologeten 304—307.
Apostelgeschichte, historischer Wert 235 fg.
Apostelsynode 243.
Apostolische Väter 300—304.
Aquila und Priscilla 245. 246.
Araber, Charakter 392 fg.
Aramäer 39.
Aramäisch 39.
Archelaus, Sohn des Herodes 160.
Aretas 241.
Argumenta ad hominem 184.
Aristobulos (104—103) 151.
Aristobulos II. 152 fg.
Aristoteles im Mittelalter 425 fg. 465 fg.; seine Unterscheidung des πρότερον φύσει und πρότερον πρὸς ἡμᾶς 380.
Arius 328 fg.
Aschariten 401.
Ascherâh 35. 68. 110.
Aseität 124.
Askese, christliche 315.
Asmodaeus *(Aeshma-Daeva)* 176.
Assarhaddon (681—668) 40.
Assurbanipal (668—626) 40.
Assyrer 40.
Assyrische Gefangenschaft 40. 93.
ʿAštoreth (Ἀφροδίτη) 52.
Astralkörper 471.
Astrologie 36. 46. 406.
Astronomie und Astrologie 470.
Astyages 129.
Athalja 92.
Athanasianer, Pneumatomachen, Semiarianer, Homoier, Anomoier 329.
Athanasius 328 fg.
Atheismus 504.
Athenagoras 306.
Âtman und *Mâyâ* 348.
Attraktion und Repulsion 496.
Auferstehung der Toten 142; des Fleisches 182; und Unsterblichkeit 183.
Auferstehungslehre des Paulus 185.
Augenzeuge in der Apostelgeschichte 235. 244. 250.
Augustinus 342 fg.
Augustinus Niphus 465.
Augusti und Caesares 332.
Augustus 158 fg. 161.
Aurora, Morgenröte im Aufgang 484.
Ausbreitung des Christentums 292 fg.
Ausrottung des Baalkultus in Israel und Juda 109.
Ausweisungen der Juden 417.
Aut Kantianismus aut Materialismus 442.
Avempace 410.
Averroës 465.
Avesta 131. 133 fg.
Avicenna 407.
Avignon 454.

B.

Baalspriester 109.
Bab-el 38.
Babylonische Gefangenschaft 42. 95 fg.
Bacon von Verulam 499.
Bad der Wiedergeburt 268. 278 fg.
Bagistâna 44.
Bagoas 145.
Baktrer 129.
Bâmâh 35. 110.
Bardesanes, Gnostiker 311 fg.
Bar-Kochba 166.
Barlaam und Josaphat 305.
Barnabas 240. 241.
Barnabas, Brief des 303.
Bartholomäus 292.
Basilides, Gnostiker 308 fg.
Bathseba 89.
Baum und Früchte 232. 282.
βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (vgl. „Greuel der Verwüstung") 148.
Beatrice 438 fg.
Beda Venerabilis 365.
Bekenntnis des Petrus 222.
Bêl 47 fg.

Belisar 334.
Bêlit 51.
Belsazar (Nabunâhid) 170. 171.
Benedict von Nursia 330.
Berber erobern Cordova 410.
Bernhard von Clairvaux 389.
Berossos 43.
Berufung auf den Kaiser 253.
Besessenheit 177.
Bessarion, Kardinal 461.
Beste aller möglichen Welten 434.
Bethlehem 195.
Bibliotheca Laurentiana 461.
Bibliothek des Assurbanipal 40. 44.
Bilderverbot 111.
Bileam 82.
Bischofsliste, römische 322.
Blinde Blindenleiter 225.
Blindgeborener 275.
Boccaccio 460.
Boethius 364. 380.
Bogomilen 315.
Böhme 208. 481 fg.
Böses in Gott 490.
Böses nur negativ 376.
Böses Prinzip neben dem guten 135.
Böses und Übel durch Gott gewirkt 122.
Brahma-nirvâṇam 186.
Brand von Rom 259.
Briefe des Paulus 234.
Brüder des gemeinsamen Lebens 468.
Bruno, Böhme, Bacon 467.
Brutus 218.
Buch des Bundes 99.
Buddha als christlicher Heiliger 305.
Buddhismus im Sûfîtum 403.
Bulle: *In coena Domini* 449.
Bundehesh 130. 132 fg.
Bundeslade 87. 89.
Buridanus, Johannes 456.
βυζός 310.

C.

Caelestius 345.
Caligula 159. 160. 161 fg.
Çañkara 344.
Çaoshyanç, Heiland 142. 188.
Cardanus 472.
Cäsar als Wohltäter der Juden 154.
Cäsarea Philippi 214.
Cassianus 347.
Cassiodorus 364.
Cassius 155.
Cato von Utica 440.
Çatvaçtran, Weltversammlung 143.
causae primordiales 375.
Celsus 307. 319.
Chabiri 71 fg.
Chadidscha 393.
Chalifen 398.
Chammurabi (1958—1916) 38.
Champollion, Panthéon égyptien 11.
Charakter der Semiten 30 fg.
Chemie und Alchemie 470.
Cheops, Chephren, Mykerinos 16.
Chiliasmus 323.
Chosroes Nuschirvân 130.
Christentum, Grundgedanke 289 fg.
Christus der Kirche 281; in uns und für uns 262; idealer bei Paulus 268.
Christus in uns 498 fg.
Christuserscheinung des Paulus 238.
Christusgestalt des Paulus 240.
Chronika, Esra, Nehemia 101.
Chuen-Aten 27.
Chumbaba 62.
Chut-Aten 27.
Cid (Don Rodrigo) 400.
Cinvat, Brücke 141.
circonstanzie 479.
civitas Dei 345.
Claudius, Kaiser (41—54) 162. 189. 250.
Claudius Lysias 253.
Clemens Alexandrinus 318.
Clemens Romanus, erster Brief 302; zweiter Brief 303.
coincidentia contradictoriorum 469. 479.
Columbus 467.
complicatio und *explicatio* 469.
conceptio immaculata 446.
Confessiones 344.
Consolatio philosophiae 364.
Constantin I. 296 fg.
Constantin II., Constans, Constantius 297 fg.
Contradictio in adjecto 186. 286. 300.
Çraosha 137.

Crassus plündert den Tempel 154.
credo quia absurdum 325.
credo ut intelligam 383 fg. 432 fg. 442.
Çruti und *Smriti* 395.
Cur Deus homo? 387.
Cyprian 326 fg.
Cyrill, Patriarch von Alexandria 337 fg. 351.

D.

Daeva, Dämon 134. 139.
δαίμων, *Genius* 138.
δαιμόνιον des Sokrates 244.
Damascenus, Johannes 365.
Daniel, Buch 169 fg. 200.
Dante Alighieri 6. 218. 438 fg. 460.
Daozhangha, Hölle 141.
Darius (521—485) 129. 144. 171.
David 88 fg.
Deboralied 99.
De causis 403. 427.
Decianische Verfolgung 295.
De conjecturis 469.
De dignitate et augmentis scientiarum 503 fg.
De divisione naturae 373 fg.
De docta ignorantia 469.
De gl' heroici furori 476. 481.
De la causa principio et uno 476. 478 fg.
De l' infinito universo et mondi 476. 478.
Demetrius, Goldschmied 247.
De revolutionibus orbium coelestium 474.
Der Grimm ist die Wurzel aller Dinge 496.
Derwischorden 402. 404.
Descartes 344. 507.
Destructio destructionis 412.
Destructio philosophorum 409.
Determinismus 231. 281. 341.
Determinismus des Paulus 266.
Determinismus des Thomas 438.
De triplici minimo 476. 480 fg.
Deus ex machina 271.
Deus ipse nescit quid Deus sit 375.
Deutero-Jesaia 97.
Deuteronomisches Geschichtswerk 100.
Deuteronomium 98.
Diadochen 130.
διάκονοι 302.
Dialektik des Gewissens 268.
διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων 303.
Diognet, Brief an 306.
Diokletianische Verfolgung 296.
Dionysius Areopagita 245. 355—362.
Doctor angelicus 430.
Doctor perplexorum 424.
Doctor subtilis 445.
Doctor universalis 429.
Doketismus 318. 338.
Donnersohn 274.
Doppelte Materie 422. 446.
Doppelte Wahrheit 412. 455. 464.
Dreifacher Sinn der Bibelworte 320.
Druj 139.
Drusilla 253.
Duns Scotus 6. 442. 444 fg.
Duns Scotus und Kant 447.
Dynastie der ägyptischen Geschichte 14.

E.

Ea 48.
Eabani 62 fg.
Ebionitismus 327.
Eckhart, Meister 6.
Edikt des Antiochus IV. 147.
Egoismus als moralische Triebfeder 397.
Egoismus und Religion 179 fg.
Ehebrecherin 208.
Einflufs der griechischen Philosophie auf Paulus nicht anzunehmen 262.
Ekstase 260. 483.
Elamitisch 45.
electi und *auditores* 314.
Elephantine, Papyrusfunde 169 fg.
Elias 91; Himmelfahrt 222; und Elisa 109.
Elihu 92.
Elisa 92.
Elohim, Ilu 37.
Elohist, der jüngere 100.
Emanationslehre 405. 406. 420.
Emanzipation der Juden 417.
Empirische und metaphysische Wahrheit 464.
Empirismus 459.
Engel 174. 435.

En Soph 419.
ens perfectissimum 434.
entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem 455.
Entwicklung der paulinischen Christologie 277.
Epheserbrief 254.
Ephod 85. 94. 111.
ἐπίσκοποι 302.
Erbsünde 326. 346.
Ereškigal (Allat) 50. 63. 67.
Erkenntnis als Grund der Erlösung 284.
Erlösung 119.
Erlösungslehre des Christentums 396.
Ermüdung des antiken Geistes 291 fg.
Esagil 51.
Esel des Buridan 456.
Esra 97; und Nehemia 144. 169.
Essener 201.
Etemenanki 51.
Eudämonismus, transscendenter 184; als Konsequenz des Theismus 120.
εὐθέως 230.
Evangelium Johannis 191. 270 fg.
Evil-Merodach (561—560) 42.
Exarchat 334 fg.
expansio und *contractio* 481.
extra ecclesiam nulla salus 327.
Ewige Schöpfung 320.
Ewigkeit der Welt 407. 413.
Ezechiel 96.

F.

Fälschung, Begriff derselben 256.
Fanâ' (nirvânam) 404.
Fasten *(ṣijâm)* 397.
Fatima 393.
Faustus 314.
Feldteufel und Feldgeister 35.
Felix, Prokurator 163.
Fellah 10.
Festus, Prokurator 163. 253.
Fiktionen, keine Fälschungen 356.
Firdusi 133.
Flagellanten 416.
Fleisch und Geist 279.
Fliehen bei der Gefangennahme 219.
Flutsage der Ägypter 27.
Fons vitae 422. 446.
Forum Appium 258.
Frankenreich 333.
Fravashi 238. 177. 263.
Freiheit des Willens 123 fg. 282. 284. 286. 320. 323. 326. 341. 377. 436 fg. 446. 452. 456 fg. 490 fg. 498.
Fronto, Redner 307.
Fulbert, Kanonikus 388.
Fünf Pfeiler des Islam 396.
Fünklein der Seele 451.
Fürst dieser Welt 178.

G.

Gainas 351.
Galaterbrief 248.
Galerius 296.
Gallio, Prokonsul 245.
Gamaliel 209. 236.
Garo-nmâna 141.
Gâthâ 133.
Gaumata 129.
Gaunilo, *liber pro insipiente* 387.
Gayo maretan, Urmensch 140.
Gebet *(ṣalât)* 397.
Gemara 415.
Gemistos Plethon 460.
Gennadios, Patriarch 461.
Georgios von Trapezunt 461.
Germanische Eroberung 331
Germanische Mythologie 290.
Gesetz, seine Bedeutung nach Paulus 264; nicht gegeben, um gehalten zu werden 267.
Gesetz der Epigonie 301.
Gesetzbuch des Chammurabi 39; Deuteronomium 94; Leviticus 98; zweiten Tempels 144.
Gesinnung, nicht Werke 391.
Gessius Florus (64—66) 163.
Gethsemane 195.
Geus urvan, Urstier 140.
Gewissen 264.
Gideon 87.
Gilgameš-Epos 61 fg.
Giordano Bruno 475 fg.
Gischala 164.
Glaphyra 160.
Glaube 287; nach Paulus 264; und Liebe 265.
Gleichnisse Jesu 208.

Gnadengaben 248. 280.
Gnosis 307—312. 317. 322 fg.
Goethe 34.
Goldenes Kalb 81.
Gordianus 295.
Görlitz 482 fg.
Gott als *ens realissimum* 384.
Gott und Teufel 492.
Götter der Ägypter 19 fg.
Götterdynastien 13 fg.
Göttermythen, babylonische 46 fg.
Gottesbegriff, relativ berechtigt 216; sein tieferer Sinn 284.
Gottesidee, berechtigt 173.
Gottheit und Gott 450.
Gottschalk 372.
Gott-Schöpfer und Gott-Erlöser 307 fg.
Grabeskirche 195.
gratia operans und *cooperans* 346.
Greuel der Verwüstung 171.
Griechische Berichte über Ägypten 11.
Griechische Philosophie aus dem Alten Testament entlehnt 304.
Grotefend 44. 132.
Grotius 467.
Grund und Folge 233. 282.
Gurzshehr, Stern 143.
Gutenberg 467.
Gütergemeinschaft der ersten Christen 237.

H.

haecceitas 445.
Hadith 395.
Hadrian 166.
Hâfis 404.
Hagar und der Berg Sinai 237.
Hamlet 438. 476.
Hara berezaiti 137. 141.
Hârûn al-Raschîd 399. 401.
Hasmonäer 148.
Hauptmann von Kapernaum 213.
Hausgötter 35.
Hebräer, sagenhafte Vorgeschichte 73—83.
Hedschra 394.
Heidenchristen 299 fg.
Heiligkeitsgesetz 116.
Helena 296.
Heliozentrisches System 363.
Hellenismus der Juden 146.
Heloise 388.
Heraklit 207.
Hermias, διασυρμός 306.
Herodes Agrippa I. 160. 161.
Herodes Antipas 159 fg.
Herodes der Grofse (40—4) 155. 156; Charakter 157.
Herodes' Erben 159 fg.
Herodes (in der Bibel Philippus), Gemahl der Herodias 159.
Herodias 159.
Hethiter 68.
Hexapla 319.
Hierarchie, kirchliche 323.
Hieroglyphen, phonetische, ideographische 12 fg.
Hieroglyphische, hieratische und demotische Schrift 10.
Himmelreich 186. 188. 202.
Hiob und das Problem der göttlichen Gerechtigkeit 125 fg.
Hirt des Hermas 303.
Hiskia 92 fg.
Historische Bücher des Alten Testaments 99 fg.
Hobbes 467.
hoc signo vincas 297.
Hochzeit zu Kana 277.
Hölle 378. 421. 490. 497.
Hölle als πῦρ καθάρσιον 320.
Hölle und Paradies des Islâm 397.
Höllenfahrt der Ištar 34. 66.
Homer, Dante, Shakespeare, Goethe 438.
Homöopathie 472.
Horaz 290.
Horeb (Sinai) 79. 80. 83.
Hosea 112 fg.
Humanismus 458.
Humboldt, Alexander von 8.
Huzvaresh 132.
Hyksos 16.
Hypatia 351.
Hyrkanien 145.
Hyrkanus II. 152 fg.

I.

Iblîs (διάβολος) 396.
Ichheit unverlierbar 452 fg.

Idealschöpfung im Himmel 138 fg.
Ideenlehre widerspricht dem Theismus 384.
Identität der Seele mit Gott 451 fg.
Idola tribus, specus, fori, theatri 505 fg.
Idole 36.
Idumäer 156.
Ignatius von Antiochien 302.
Il Candelajo, der Lichtzieher 476.
Imâm 314.
implicatio und *explicatio* 479.
Indien und Iran 134.
Indische Religion als Ergänzung der christlichen 270.
Indische und biblische Religionsgeschichte 2.
Individualität, ihr Fortbestehen 377 fg.
Inquisition 416. 425. 477 fg.
Inschrift des Königs Meša 103 fg.
Inschriften der Achämenidenkönige 131 fg.
insipiens, der Tor, Psalm 14,1 386.
Inspiration, ihr richtiger Begriff 300 fg.
Instantiae praerogativae 507.
Instanzen, negative 506.
Instauratio magna 500. 502.
intelligens, intelligibile, intelligere 405. 469.
intelligo ut credam 390.
Iran 128.
Iranische Religion 134; Sprachen 131; Stämme 128; Weltanschauung 136 fg.
Irenaeus 322 fg.
Isaak 75 fg.
Isebel 91.
Isidorus Hispalensis 365.
Islâm 396.
Ištar 51.
Ištar und Gilgameš 62.

J.

Jablonsky, Pantheon Aegyptiorum 11.
Jacobus gibt einen unklugen Rat 251.
Jahu 169.
Jahve 36. 69. 173 fg.
Jahvist 99.
Jakob 76 fg.
Janitscharen 399.
Jathrib (Medina) 393.
Jebus (Jerusalem) 85. 89.
Jehovist 100.
Jehu 92. 109.
Jephta 87.
Jeremia 95.
Jerobeam 9 fg.
Jerusalem zerstört 165.
Jesaia 93. 113 fg.
Jesus, Geschichtlichkeit 189; trümmerhafte Überlieferung 194; Geburtsort 196; Kindheitsberichte 196; Stammbäume bei Matthäus und Lucas 196; übernatürliche Zeugung 197; pessimistische Anschauungen 198; zwölfjährig im Tempel 198; Familie 199; Jugendbildung 199; geistiger Horizont 199; Besuch in Nazareth 199; Verhältnis zur Familie 200; Einfluſs des Buches Daniel 201; Taufe durch Johannes 202; Wirken in Galiläa 204; ökonomische Lage 204; Umgang mit Zöllnern und Sündern 205; Lebensfreude 205. 206; Scherzworte 205; Dürftigkeit 206; Lehren in Gleichnissen 208; Jugendlichkeit 209; Exzentrizität 209; exorbitante Aussprüche und Forderungen 210. 216. 217; Grundcharakter 211; Liebe zu den Kindern 211; Wundergeschichten 211; auſserordentliche Kräfte 212; Fortentwicklung vom Partikularismus zum Universalismus 212 fg.; Messianität 214; Bewuſstsein von Gott und von der Welt 214; Bekenntnis beim Verhör 215; Versuchungsfabeln 215; Weltverachtung 216; Weltfremdheit 217; Urteil über Petrus 219; Welttrotz 220; Stellung zum Ritual 221; Tempelreinigung 221; Schicksal 221 fg.; vorsichtiges Auftreten 221; letztes Abendmahl 223; Schweigen vor dem hohen Rate 224; Worte am Kreuz 224; Justizmord 225; Glaube an die Auferstehung 226 fg.; Christuserscheinungen 227; philosophische Elemente seiner Lehre 228; iranische

Einflüsse 230; Determinismus 231; kategorischer Imperativ 232; bei den Gnostikern dreifach 310. 311.
Jesus impatibilis und *patibilis* 313.
Jesus und Kant 234.
Jesus und Paulus, verschiedene Charaktere 260—261.
Jezirah 417. 418 fg.
Joab 88 fg.
Johanneisches Evangelium, Abhängigkeit von Paulus 271 fg.; universeller Charakter 271; fünf konstruktive Elemente 272; Verfasser 273; künstlicher Pragmatismus 274 fg.
Johannes Chrysostomus 337.
Johannes der Täufer 201; sein Schicksal 203.
Johannes, Donnersohn 219.
Johannes Hyrkanus (135—104) 151.
Johannes Marcus 241. 244.
Johannes von Gischala 164.
Jonathan der Makkabäer 149.
Joseph 77.
Joseph von Arimathia 227.
Josephus, Geschichtschreiber 164. 173.
Josia (638—608) 94.
Josua 84.
Jubiläum des Römischen Reiches 295.
Judas 218; bei Johannes 278; im vierten Evangelium 275.
Judas und Brutus 440.
Judas Makkabi 148.
Juden, ihre Geschichte 144; unter persischer Herrschaft 144 fg.; unter mazedonischer Herrschaft 145 fg.; unter ägyptischer Herrschaft (301—198) 146; unter syrischer Herrschaft 146 fg.; unter römischer Oberhoheit 153 fg.; ihre Privilegien 293; ihr Schicksal im Mittelalter 413—417.
Judenchristen 299 fg.
Jüdisch-alexandrinische Philosophie 5.
Jüdischer Aufstand (66 p. C.) 163.
Judith, Buch 145.
Julianus 297 fg. 349. 414.
Jünger, ihr Unverstand 218.
Justi 133.
Justin der Märtyrer 305 fg.
Justinian I. 334.

K.

Ka'ba 393. 394.
Kabbâla 417 fg.
καινὴ κτίσις (Wiedergeburt) 268. 278.
kalâm, Diskussion 401.
καλοὶ λιμένες 257.
Kambyses 120. 169.
Kamel und Nadelöhr 209.
Kamoš 36. 69.
Kamoš und Jahve 104 fg.
Kananäisches Weib 213.
Kançu, See 142.
Kanon der neutestamentlichen Schriften 321.
Kant 198. 234. 282. 478.
Kapernaum 199. 204. 205.
Karl der Große 335.
Katastrophe des assyrischen Heeres unter Sanherib 93 fg. 113.
Kategorischer Imperativ 232. 282; bei Paulus 267.
Katharer 315.
Katholische Kirche 300. 321—330.
Katrei von Straßburg 452.
Keilschrift 38. 44; persische 42.
Kern und Schale bei Jakob Böhme 482.
Kern und Schale des Christentums 181 fg.
Kindermord, bethlehemitischer 196.
Kindesopfer 69. 94.
Kirche und Staat im Islam 398.
Klauda 257.
Kleanthes 236.
Knechtschaft und Kindschaft 280.
Knoten der Weltgeschichte 29.
Koheleth, Standpunkt des 127.
Kolosserbrief 254.
Kompaß 467.
Königgesetz des Deuteronomium 98.
Konstantinopel, erobert 400. 460.
Konzilien, ökumenische 331. 350.
Konzil zu Chalkedon 338; Konstantinopel 329. 336; Nicaea 329.
Kopernikus 467. 473 fg.
Koran 394 fg.
Korintherbrief, erster 248; zweiter 249.
Körperlichkeit Gottes 325.
Kosmologischer Beweis 405. 433 fg.

Kossäer 39.
Krethi und Plethi 89.
Kreuzigung des Fleisches 265. 283.
Kreuzzüge 467.
Krösus 42. 129.
Ktesias 43.
Kulturkreise des Mittelalters 368. 369.
Kunst, ägyptische 16.
Kusari des Jehuda ha-Levi 423.
Kyaxares 41. 129.
Kyros II. (558—529) 42. 97. 129. 144.

L.

La cena de le ceneri 476.
La Divina Commedia 439 fg.
Lamm Gottes 275.
Lanfranc 383.
Langobardenreich 334 fg.
Lanzenstich 282.
Latein als gemeinsame Kultursprache 368 fg.
Lautere Brüder 405.
Lazarus, Krankheit und Tod 275.
Lebender, Sohn des Wachenden 411.
Lebensstadien 406 fg.
Legalität und Moralität 268.
Leitung des Einsamen 410.
libellatici 295.
Licinius 297.
Liebe als Gebot 280.
Logos 271.
Logos der Stoiker 318.
Logos, subordiniert 323.
Λόγος προτρεπτικός 318.
λόγος σπερματικός, umgedeutet 306.
Lucas-Evangelium 193. 194.
Lucian 307.
Lucilio Vanini 465.
Ludwig der Bayer 454.
Lügenprophet 122.
Lügenpropheten 109.
Luther über Aristoteles 458.
λύτρον, Lösegeld 320. 387.
Lydia 244.

M.

Ma'at, Göttin der Wahrheit 22.
Machärūs 160. 165. 203.
Machiavelli 467.
Macht, Weisheit, Güte 391.
Magalhâes 467.
Magische Wirkung 278.
Mahdî 395.
Maketen 352.
Makrokosmos und Mikrokosmos 471.
Malta, Schiffbruch bei 258.
Manasse, König 94.
Manetho 13.
Mani (Manes, Manichaeus) 312 fg.
Manichäismus 312—315.
Manna 81.
Maquâsid al-falâsifa 409.
Marcianus Capella 363 fg. 380.
Marcus-Evangelium 191. 193.
Marduk 50.
Maria 198.
Mariamme 156.
Mark Aurel 294.
Marsilius Ficinus 462.
Martianus Aristides 305.
Märtyrertum 220.
martyres 295.
Masada 165.
Mashya und Mashyâna 140.
Massensuggestion 228.
Materialismus, christlicher 365.
Materialismus des Tertullian 324 fg.
Matthathias 148.
Matthäus (Levi) 205. 207; Evangelium 191. 193.
Maximus Confessor 356.
mâyâ 379.
Mazedonischer Mann 28. 244.
Mazzebâh 35. 68. 110.
Mediceer, Cosmo und Lorenzo 460.
Medina 394.
Meister Eckhart 442 fg. 447 fg.
Mekka 393. 398.
Melqart 69.
Mena, erster ägyptischer König 14; Zeit 15.
Mensch, alter und neuer 269.
Menschen-Sohn 188. 217.
Mercurius, Sal, Sulphur 471.
Merneptah, seit 1230 80.
Meša, König der Moabiter 103 fg.
Messias, himmlischer 188; leidender 222. 223.
Methode der indischen Philosophie 443.

Methode des Mittelalters 382. 391. 443.
Mikrokosmus 497.
Milet, Abschiedsrede in 251.
Milkom 36. 69.
Mischna 415.
Missionierende Religionen 396.
Mitani, Reich 70. 123.
Mithra 134. 137; -Kultus 130 fg.
Mocenigo 476.
Moghtasilah (vgl. Muʿtazila) 312.
Mohammed 393.
Moloch 69.
Monade 480.
Monarchianismus, dynamischer und modalistischer 328.
Mönchtum 330.
Monergismus 278. 279. 284.
Monergismus und Synergismus 269.
Monolatrismus 105.
Monophysitische Streitigkeiten 335 fg.
Monotheismus 106; der Ägypter 26.
Monotheletischer Streit 340.
Monsuns in Indien 9.
Montanismus 315—317. 324.
Montanus 316.
Monte Cassino 330. 430.
Moralisches Gefühl bei den Hebräern 53.
Moralisches Phänomen 459.
Morija 75.
Mose 79 fg.; seine Geschichtlichkeit 83.
Moses Maimonides 423 fg.
Moses und die Inder 275.
Muʿawija 398. 410.
Mutakallimûn 401.
Muʿtazila 401.
Mylitta 51.
Mysterien, ägyptische 21.
Mysterien des Christentums 383. 433.

N.

Nabonedos (Nabunâhid) (555—539) 42. 97.
Nachwissen des Angra Mainyu 137.
Naramsin 38.
Narses 334.
Nasiräatsgelübde 251.
Nasiräer 201.
Nathan, Prophet 89
Natura non facit saltus 220. 507.
Naturblindheit des Mittelalters 443.
Naturwissen der Renaissance 470 fg.
Naturwissenschaft und Magie 470.
Nazareth 196. 197.
Nebo, Berg 51. 82.
Nebukadnezar 41. 95. 170.
Nebupalassar 41.
Nehemia 97.
Nergal 50.
Nero 164.
Neronische Christenverfolgung 259. 294.
Nestorius 337 fg.
Neuere Philosophie 1. 466.
Neupersisch 133.
Neuplatonismus 349.
Nichtigkeit von Raum und Zeit 499.
Nihilismus 179; als Konsequenz des Theismus 119.
Nikolaus Cusanus 468 fg.
Nilüberschwemmung 9.
Ninib (Adar) 49.
Ninive 41; zerstört 41. 95. 129.
Nirvâṇam 186.
Nominalismus 453.
Nordische Barbaren 298.
νοῦς ποιητικός 463.
Nova Atlantis 507.
Novum Organon 503. 505 fg.

O.

Obelisken 20.
Occam, William von 6
Octavian 157.
Odoaker 333.
Offenbarung 114.
Offenbarung Johannis 219. 274.
Ölberg 195.
Omaijaden 399.
Omar, Kalif 131. 334. 398.
Omnis natura vult esse conservatrix sui 225.
ὁμοούσιος 320.
ὅμως νενίκηκας, ὦ Γαλιλαῖε 298.
Omri 91.
Onesimos 254.
Ontologischer Beweis 384 fg. 433.
Opera supererogationis 141.

Opfertod 287; Jesu 263.
Oppositionsschöpfung des Angra Mainyu 139.
Optimismus als Konsequenz des Theismus 118.
Organisation der Kirche 322.
Organisation des Römischen Reiches, mangelhaft 331 fg.
Origenes 319 fg.
Originelles und traditionelles Element 482. 489 fg.
Osiris und Typhon 20.
Osmanen 399.
Ostgotenreich 333.
Othman 398.

P.

pagani 298.
Παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν 318. 323.
Pairika 139.
Palästina, ein offenes Land 2 fg.; vor der Invasion der Hebräer 68; Eroberung durch die Hebräer 84 fg.
Pantaenus 318.
Pantheismus 465. 483. 489.
Pantheon der Ägypter 18 fg.
Panther, Löwe und Wölfin 439.
Papias, Zeugnisse 191.
Papsttum, Ursprung 334.
Parabeln von Königen 217.
Paracelsus 471 fg. 483.
Paradies 241; -Mythus 55 fg.
Paradoxa christiana 504.
Parsen in Indien 131.
Parther in Jerusalem 156.
Partherreich der Arsaciden 130.
Pastoralbriefe 256.
patres ecclesiae 300.
Patriarchen 331.
Patrimonium Petri 334.
Patripassianismus 328.
Patristik 5. 299—366.
Patristik und Scholastik 367.
Paulicianer 315.
Paulus, Abstammung und Geburt 236; Bildungsgang 236; ob er Jesum gekannt 237; Christenverfolgung 238; Bekehrung vor Damaskus 238; seine Beharrlichkeit 239; Aufenthalt in Arabien 239; eigene Offenbarung 240; Flucht aus Damaskus 241; Ekstase 241; erste Missionsreise 242 fg.; Predigtart 242; sieht von der Beschneidung ab 243; Stellung zu den andern Aposteln 244; zweite Missionsreise 244; Predigt zu Athen 245; dritte Missionsreise 246; Tierkampf in Ephesus 247; Pfahl im Fleisch 249; Verhafstheit bei den Juden 251; Festigkeit und Gefügigkeit 251; letzte Reise 256; Verhalten in Rom 258; angebliche zweite Gefangenschaft 260; Charakterzüge 260; und die übrigen Apostel 292.
Paulus, Dämonologie 178; und das vierte Evangelium 270.
Pâzend 132.
Πηγὴ γνώσεως 366.
Pehlevi 132.
Pelagius 345.
Pepuza 316.
Peregrinus Proteus 307.
perseitas boni 447.
Petrarca 460.
Petrus 205; Bekenntnis 214; wankelmütiger Charakter 220; nach Rom 292.
Petrus Lombardus 392.
Pharisäer und Sadducäer 172. 176 fg. 184.
Philemon 254.
Philipperbrief 256.
Philippi 244.
Philippus, Sohn des Herodes 159; Tetrarch 222.
Philo Judaeus 173. 183.
philosophia ancilla theologiae 370.
philosophia prima 504.
Philosophie des Mittelalters 1.
Philosophie, Pauli Stellung zu derselben 262.
Philosophische Elemente in der Lehre des Apostels Paulus 262.
Philosophus autodidactus 411.
Philosophus Teutonicus 489.
Phul 40.
Physiko-theologischer Beweis 434.
Pia fraus 227.

Pilgerfahrt nach Mekka (*haddsch*) 397.
Πίστις Σοφία 311.
Pithom und Ramses 79.
Platonische Ideen 379 fg.
Platons Urteil vom Philosophen 218.
Platons weltflüchtige Ethik 289 fg.
πλήρωμα 309. 310.
Plinius, Bericht über die Christen 292.
Plotin 33.
Polykarp von Smyrna 302.
Polytheismus der Hebräer 102. 107.
Polytheistische Neigungen zur Zeit des Jeremia 96.
Pompejus 153 fg.
Pomponatius 464.
Pontius Pilatus 190. 225.
Porphyrius, Isagoge 380 fg.
Postexistenz bedingt Präexistenz 120.
Praecursor Christi in naturalibus 427.
Prädestination 209. 269. 282.
Prädestination im Islam 396.
Prädestinationslehre woher? 266.
Prädestinationsstreit 345—349. 372.
Prädeterminismus 348.
Prädikamente, die fünf 380.
Präexistenz 320. 323. 421. 436.
Praefectus praetorio 258.
Pragmatismus 274. 502.
Praescienz 347. 372. 409. 425.
Praxeas 317.
Priester, ägyptische 21.
Priesterkodex 100.
Priesterliches Geschichtswerk 100.
principium individuationis 445.
Privilegien der Juden 414.
Prokuratoren 161. 163.
Prolog des vierten Evangeliums 272.
Propheten 108—109; als Träger des monotheistischen Gedankens 108.
Propheten des Islam 397.
Prophetenschulen 108.
πρώτη ἑτερότης 450.
πρότερον φύσει 453.
Protolatrismus 105.
Psammetich 17.
Pyramiden, Mastaba's, Felsengräber und Grabgewölbe in Ägypten 15.
Psychologie des Thomas 435 fg.

Q.

Quadratus 305.
Qualitäten bei Böhme 494 fg.
quidditates 433. 445.
Quietismus 452.

R.

Rabbaniten und Karaiten 415.
Rabbi Akiba 166.
radio directo, refracto, reflexo 503 fg.
Raimundus Lullus, *Ars magna* 475.
Raivasstaude 140.
Ramân (Hadad) 49.
Rashnu 137.
Räubersynode zu Ephesus 338.
Realismus der Semiten 180 fg.
Realismus und Idealismus 32. 378 fg.
Realismus und Nominalismus 378—382.
Realität der Aufsenwelt 344.
Rebusraten 13.
Rechtfertigung nach Paulus 264.
Reformation 458.
Reformation des Zarathustra 135.
Reformversuch des Amenhotep IV. 26.
regula fidei 317. 321. 324.
Rehabeam 90 fg.
Reisejournal eines Augenzeugen 250.
Relatives setzt ein Absolutes voraus 384.
Religio illicita 259. 293. 304.
Renaissance 458.
Renaissance und Reformation 6.
Richter in Israel 86 fg.
Richter, Oberpfarrer zu Görlitz 484 fg.
Ricimer, Suevenführer 333.
Rimmôn 49.
Roger Bacon 453 fg.
Römerbrief 250.
Römischer Stuhl 333.
Roscellin 381.
Rosette, Stein von 11.
Roeth 12.
Rufinus, *De principiis* 319.
Ruisbroeck, Johann 449.

S.

Sabellianer 391.
Sabier 396.
Salaman und Asal 411.
Salmanassar IV. (727—722) 40.
Salome Alexandra (76—67) 151. 152.

Salome, Tochter der Herodias 159.
Salomo 89 fg.
Salomon ben Gebirol 421 fg.
Salomos Polytheismus 105.
Samâel 421.
Šamaš 49.
Sanherib (705—681) 40. 93.
Sâṅkhya-Philosophie 373.
Sarakos 41.
Sardanapal 43.
Sardes, Eroberung von 129.
Sargon I. 38.
Sargon, Eroberer Samarias (722—705) 40. 93.
Sassaniden (226—636) 130.
Satan als Diener Gottes 174 fg.; als Prinzip des Bösen 176 fg.
Satz des Widerspruchs 336.
Saul 87 fg.
Saulus-Paulus 236.
Schätzung des Quirinius 196.
Scheinbarer Egoismus des moralischen Handelns 349.
Scheinleib 313.
Scheiterhaufen 378. 389. 391. 405. 408. 416. 427. 465. 471. 477.
Scheol 120. 181.
Scherzworte 207.
Schia 395.
Schiefspulver 467.
Schiiten 395.
Schola Palatina 371.
Scholastik 5 fg.
Schopenhauer 283.
Schöpfungsmythus, babylonisch-hebräischer 54.
Schutzengel 138. 177.
Schwarzer Tod 416.
Schwenkfeld 483. 486.
Scotus Erigena 371 fg.
Seelenwanderung 320. 323. 350. 481.
Seelenwanderung, angebliche in Ägypten 23.
Sein, Erkennen, Leben 344.
Sein, Weisheit, Leben 374.
Selbsterhaltungstrieb der Kirche 321.
Selbstverleugnung 233. 283. 315.
Seldschuken (Türken) 399.
Seleuciden 130.
Semipelagianer 347.
Semiramis 43.
Semiten, Hauptstämme 29; und Indogermanen 31 fg.; ursprüngliche Heimat 30; ursprüngliche Religion 35.
Senfkorn 5.
sensus, ratio, intellectus 469.
Sephiroth 420.
Sepphoris 159. 164.
Septuaginta 146. 182.
Sergius Paulus 242.
Sermones fideles 500.
Shakespeare 207.
Sic et Non 389. 391.
Silas (Silvanus) 244.
Simon Bar-Giora 164.
Simon der Makkabäer 150 fg.
Simon von Kyrene 309.
Simson 49. 85. 87.
Sin 48.
Sinear 37.
Sine experientia nihil sufficienter sciri potest 454.
Sinmuballit 38.
Sintflutsage, babylonisch-biblische 57 fg.
Sisak (943—923) 91.
Smerdis 129.
Sohar 417. 419 fg.
Sohn Gottes 215.
Soissons, Synode 381. 383.
Sokrates 198; S. und Jesus 205.
sol, radii, apices 325 fg.
Sothis (Sirius) 9.
Sothisperioden 14.
Sozialistische Tendenzen 185.
Spaccio dela bestia trionfante 476. 481.
σπερμολόγος 236.
Sphärengeister 405. 412.
Sphinx, ägyptischer *(Neb)* 20.
Spiegel, Eranische Altertumskunde 135.
Spinoza 473.
Stammgötter 36.
Stammgott und andere Götter 36.
Stater im Munde des Fisches 206.
Stellvertretung 287.
Stephanus, Diakon 238; Rede des 3.
Sterndienst 36.
Stoische Anwandlungen 262.

Stratford on Avon 197.
Στρωματεῖς 318
Suarez 459.
Subordinatianismus 328.
Sueton über die Christen 293.
Suetonius Tranquillus 189.
Sufismus 402 fg.
Sühnopfer 263.
Sultan 395.
Sumerer 37 fg.
Summisten 391 fg.
Sündenfall 140. 286. 497.
Sündenfall-Mythus 56. 70. 123 fg.
Sündlosigkeit 286.
Sunna 395.
Sunniten 395.
Suso, Heinrich 448. 449.
Syllogismus und Induktion 506.
Sylva sylvarum 503.
Symbolum Apostolicum 321.
Synagogenwesen 96.
Synesios 351 fg.
Synoptikon 192. 212 fg.
συντήρησις 436.
Σύρτις 257.

T.

Tacitus 189. 190.
Tacitus über die Christen 293.
Talmud 166. 415.
τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶν, τὰ δ'ἔξω φιλομυθῶν 353.
Tantum possumus quantum scimus 502.
Tarsus in Cilicien 236.
Tat und Gesinnung 233.
Tatian, Apologet 306.
Taufe der Proselyten 201.
Taufordnung 321.
Tauler, Johannes 448. 449.
Teleologie und Mechanik 505.
Telesius 472.
Tell-el-Amarna 27; Briefe 53. 70—73.
Tempel des Salomo 90; des Serubabel 97. 144; des Herodes 158. 165.
Tempelsteuer 166. 206. 294.
terra lucida und *pestifera* 313.
Tertullian 324 fg.
Tertullianisten 317.
τετρακτύς 310.
Teufel, erstes Vorkommen 137.
Teufelaustreibungen 177. 212.
Thammûz 52. 63.
Theismus, philosophisch beurteilt 117 fg.; relative Berechtigung 115 fg.
Theodorich 364 fg.
Theodorus Gaza 462.
Theodosius 298.
Theologia, deutsch 449.
Theologie, bejahende und verneinende 356 fg. 374.
Theologie des Aristoteles 403. 404. 427.
Theophilus, Patriarch von Alexandrien 337. 352.
Theophilus von Antiochien 306.
θέωσις, Vergottung 360.
θεοτόκος, *deipara* 338.
Therâphîm 35. 68. 85.
Thessalonich 244. 245.
Thessalonicherbrief 246.
Thomas 292.
Thomas von Aquino 6. 430 fg.
thurificati 295.
Tiberias 159. 160. 199. 217.
Tierkultus in Ägypten 19.
Tiglathpilesar II. (745—727) 40. 93.
Timotheus 244.
Titus 165.
Tod als Sold der Sünde 264.
Toleranzedikt 296.
Torquemada, Grofsinquisitor 416.
Totenbuch, ägyptisches (*pert mheru*) 13. 25.
Totengericht, ägyptisches 25; durch Çaoshyanç 143.
Totila und Teja 334.
Traditionelles und originelles Element 228. 263. 265.
Trajan 163.
Trajan und das Christentum 292 fg. 294.
Tres Tabernae 258.
τρίβων, Philosophenmantel 305.
Trinitätslehre 354. 359. 374. 450. 494 fg.
Tritheismus 381.
Trivium und Quadrivium 363. 365. 454.
Tryphon, der Jude 306.
Tugendlehre des Thomas 437.
Turiner Königspapyrus 13.
Turmbau zu Babel 51.
Tyrannei des Begriffs 296. 477 fg.

U.

Ukshyat-ereta, Prophet 142.
Ukshyat-nemo, Prophet 142.
Ulfilas 333.
Umschiffung Afrikas unter Neko 17.
universalia ante res 375. 379. 444. 455.
universalia, dreifach 408. 433.
universalia in rebus 379. 390. 404.
universalia post res 379.
Unsterblichkeit 435.
Unsterblichkeit und Moralität 179.
Unsterblichkeitskraut 65.
Urmarcus 192. 212.
Urmatthäus 192.
Urmensch *(Gayo Meretan)* 313.
Urusalim (Jerusalem) 72. 73.
Urväter, babylonisch-biblische 56 fg.
Utnapištim 58.

V.

Valentinianer 309 fg.
Valentinus, Gnostiker 309.
Vandalenreich 332.
Vasco de Gama 467.
vaticinia post eventum 170.
Vedânta 403.
venerabilis inceptor 454.
Venus und Adonis 52.
Verehrungsbedürfnis stärker als historische Treue 194.
Verfall der antiken Religion 292.
Verfolgungen der Christen 293 fg.
Vergeltungslehre des Alten Testaments 124 fg. 187.
Vergottung 403. 452.
Verulamium 501.
Vespasian 164. 165.
Via Appia 258.
Viereinigkeit, *quartitas* 494.
Virgil 439.
Vishtaspa, König 135.
Vita nuova 439.
Völkerwanderung 332.
Volkshumor 178.
Volkszählung durch David 176.
Voluntarismus 409. 422.
voluntas est superior intellectu 442. 446.
Vulgata 182.

W.

Wadi Bekka, Schlacht am 334. 399.
Waffenstillstand zwischen Ahuramazda und Angra Mainyu 136 fg.
Weg zu Christo 486.
Weigel 483. 486.
Weissagungen bei Matthäus 193.
Weltbrand 314.
Weltende nahe bevorstehend 188. 211 fg. 229. 248.
Welterlösung und Weltschöpfung 285.
Weltperioden und Dichter 438.
Weltschöpfung 285 fg.
Weltüberwindung 216.
Westgotenreich 332.
Widerruf des Meister Eckhart 449 fg.
Wiedergeburt 269. 278. 283 fg.; W. als Zentraldogma 231.
Wilhelm von Champeaux 388.
William von Occam 444. 454.
Worte am Kreuz 193.
Wunder 211 fg. 235.
Wunder im vierten Evangelium 277.
Wüstengürtel in Nordafrika und Asien 8.

X.

Xerxes, Kshayârsha, Ahasverus (485—465) 129. 144.
Xisuthros (Chasis-Atra) 58.

Y.

Yazata 137.
Yîšô = Jesus 313.
Yoga-Stufen 454.

Z.

Zarathustra 135. 142.
Zehn Gebote, die 80. 81.
Zeitalter, vier 142.
Zeitlose Schöpfung 375.
Zeitlosigkeit Gottes 450.
Zend 132.
Zend-Avesta 130.
Zinngefäſs 483. 490.
Zuchtmeister auf Christum 264.

Verzeichnis der Bibelstellen,

welche im vorliegenden Bande erwähnt oder besprochen werden.

	Seite
1. Mose 1	118
» 1,2	54
» 1,27	117. 285
» 1,31	119
» 2,4	99
» 2,17	55
» 2,25	56
» 3,3	55
» 3,11	56
» 3,19	120
» 3,22	55
» 4—5	56
» 6—9	59
» 6,5	61
» 6,6	118
» 6,14	59
» 7,11	118
» 8,21	61
» 9,22	61
» 11	51
» 14	38
» 17,17	75
» 18,27	33
» 31,19	36. 69
» 31,34	36
» 41,36	63
» 43,34	78
2. Mose 2,23	80
» 3,6	184
2. Mose 9,12	122
» 10,20	122
» 11,2	80
» 12,35	80
» 14,8	122
» 19,9	80
» 20,5	275
» 20,10	206
» 20,22	80
» 20,23—23,30	99
» 32,16	81
» 34	99
» 34,28	81
3. Mose	181
» 17,7	35
» 19,2	174
» 20,10	208
» 20,26	116
» 21,8	116
» 26	121
4. Mose 12,8	280
5. Mose 2	121
» 17,14—20	98
» 28	181
» 23,8	145
» 23,18	69
» 23,25	206
» 34,10	280
Richter 3,5—6	86

	Seite
Richter 5	99
» 6,2—4	86
» 8,27	111
» 17,5	111
» 18,14	35
» 18,14—24	69
» 18,24	35
1. Samuelis 14,47	88
» 15,33	104
» 16,14	122
» 16,16	122
» 18,10	122
» 19,13	35. 69
» 26,19	122
» 28,13	66
2. Samuelis 7,13	186
» 24,1	122. 176
» 24,16	174
1. Könige 15,18	91
» 22,20—22	122
2. Könige 5,18	49
» 17,30	50
» 17,31	47
» 18,4	35
» 18,26	39
» 19,35	94
» 21,6	69
» 23,4—20	110
» 23,11	49
» 23,13	104
1. Chron. 21,1	176
Esra 6,7	144
Hiob 1—2	175
» 19,25—26	182
» 26,12—13	54
» 36,15	126
» 38—41	126
» 42,7	126
Psalm 6,6	181
» 8,5	33
» 16,10	181
» 17,15	181
» 22	222
Psalm 22,2	224
» 37	125
» 44,24	118
» 49,16	182
» 73	125
» 73,26	182
» 74,13—14	54
» 78,65	118
» 89,11	54
» 90,2	285
» 104,4	174
» 121,6	49
» 144,4	33
Prediger 8,14 fg.	127
» 9,2 fg.	127
Jesaia 1,10	113
» 5,26	118
» 6,8—10	209
» 7,18	118
» 11,6—8	187
» 13,21	35
» 26,19	182
» 34,14	35
» 37,36	94. 174
» 40—66	97
» 40,3	202
» 42,13	118
» 44,13	106
» 45,6—7	122. 174
» 46,1	51
» 51,9—10	54
» 53	222 fg.
» 53,7	277
» 65,5	118
Jeremia 10,23	266
» 12,1	122
» 44,17	96
» 44,17—19	52
» 50,2	51
Ezechiel 8,14	52
» 14,14	170
» 33,22	96
» 37	181

	Seite
Daniel 7,13—14	171. 187. 202. 213. 215
» 8,14	170
» 9,27	148. 246
» 11,31	148. 171
» 12,2	183
» 12,11	171
» 12,13	183
Hosea 6,6	112. 229
» 13,14	181
Amos 3,6	122
» 5,21—24	112
» 8,4—6	112
Micha 1,6	151
» 5,1	187. 196
» 6,6—8	114
Zephanja 1,4—6	110
Sacharja 3	126. 175
Weisheit 3,1	183
» 8,19	183
» 9,15	183
1. Makkabäer 1,57	148
» 6,7	148
2. Makkabäer 7	183
Ev. Matthäi 4,12	202
» 4,17	213
» 5,8	184
» 5,15	209
» 5,27—30	210
» 5,39	210
» 5,40	210
» 5,48	116. 174. 232
» 6,3	209
» 6,34	210
» 7,3	210
» 7,6	209
» 7,16—18	232
» 8	213
» 8,11	206
» 8,11—12	213
» 8,20	206. 206
» 8,22	207
» 9,13	113. 229
» 9,15—17	205

	Seite
Ev. Matthäi 10,5	213
» 10,7	213
» 10,8	177
» 10,8—14	204
» 10,25	204
» 11,3	214
» 11,7—13	202
» 11,12	221
» 11,16—19	205
» 12	232
» 12,7	113. 229
» 12,33—35	232
» 12,43—45	178
» 13,13—14	206
» 14,2	202
» 14,13	222
» 15	213
» 15,11	221
» 15,13	234
» 15,24	213
» 16,7	218
» 16,13—17	214
» 16,18	219
» 16,23	177
» 16,24	233. 283
» 16,27—28	217
» 17,15	48
» 17,24—27	206
» 18,6	210
» 18,10	137. 176. 263
» 19,12	210
» 19,21	210
» 19,24	209
» 19,26	234
» 19,28	230
» 21,21	210
» 22,2—14	208
» 22,21	207
» 22,30	184
» 22,31—32	184
» 23	209. 221 fg.
» 23,24	209
» 24,15	148. 276

	Seite
Ev. Matthäi 24,29	230
» 24,34	217
» 25,32	230
» 25,41	147
» 26,23	278
» 26,29	206
» 26,53	210
» 26,56	219
» 26,63—65	215
» 27,25	225
» 27,46—50	224
» 27,64	227
Ev. Marci 1,1	198
» 1,14	202
» 2,27	206
» 3,15	177
» 3,17	219. 274
» 3,20—35	200
» 4,11—12	208
» 4,13	218
» 6,1—5	199
» 6,3	198
» 6,8—11	204
» 6,14	202
» 6,20	202
» 6,21	202
» 8,38—9,1	217
» 9,22	48
» 10,14	211
» 13,24	230
» 13,30	217
» 14,20	278
» 14,50	219
» 14,61—64	215
» 16,9	177
Ev. Lucae 6,20	185
» 6,29	210
» 7,24—28	202
» 8,2	177
» 8,3	206
» 9,3—5	204
» 9,26—27	217
» 9,54	219. 274

	Seite
Ev. Lucae 10,4—11	204
» 10,18	177
» 11,24—26	178
» 13,16	177
» 13,31	222
» 14,16—24	208
» 16,19	184
» 17,10	233
» 19,40	210
» 21,24 fg.	230
» 21,32	217
» 22,31	177
» 22,35	206. 206
» 22,68—71	215
» 23,43	56
» 24,21	188
Ev. Johannis 1,3	277
» 1,5	179
» 1,13	279
» 1,14	272
» 1,17—18	279
» 1,29	277
» 1,32—33	277
» 1,48	276
» 2	277
» 2,4	274
» 2,19	277
» 2,19—21	276
» 2,24—25	276
» 3,3	279
» 3,6	279
» 3,10	280
» 4,18	276
» 4,21	280
» 4,34	277
» 4,52	277
» 5,4	277
» 5,24	179
» 5,28	277
» 5,28—29	186
» 5,39	280
» 6,29	279
» 6,37	279

		Seite
Ev. Johannis	6,44	279
»	6,49	280
»	6,64	275
»	6,65	279
»	6,70	275
»	7,6	274
»	7,30	274
»	8	277
»	8,3—11	207
»	8,6	184. 280
»	8,20	274
»	8,44	179
»	8,36	280
»	8,58	276. 280
»	9	275. 277
»	9,2	120. 275
»	10,8	280
»	10,30	216
»	11	277
»	11,4	275
»	11,11—14	277
»	11,24	186
»	11,42	275
»	11,51	277
»	12,31	178
»	13,26—27	278
»	13,34	280
»	14,6	279
»	14,30	178
»	15	280
»	15,5	279
»	15,15	280
»	16,11	178
»	16,33	216
»	17,2	277
»	18,6	278
»	19,35	273
»	20,19	277
»	20,22	278
»	20,26	277
»	21	273
»	21,17	277
Apostelgeschichte	1,6	188
Apostelgeschichte	1,21—22	198
»	7,22	3. 79
»	9,3—9	238
»	9,25	241
»	10,37	198
»	11,25—26	240. 261
»	11,30	241
»	12	240
»	13	240
»	13,9	236
»	15,1	243
»	16,9	28. 244
»	16,10—17	235. 244
»	17,15	246
»	17,21	242
»	17,28	262
»	18,27	246
»	20,5—21,18	235. 250
»	22,6—11	238
»	23,8	176
»	24,27	253
»	26,12—18	238
»	27,1—28,31	235
»	28,22	259
»	28,30	259
Römer	1,3	197
»	2,15	264. 268
»	2,29	268
»	3,12	264
»	3,20	264
»	3,25	263
»	3,28	264
»	5,12	264
»	6,4	265. 269
»	6,6	269
»	6,23	264
»	7,18	269. 283
»	7,23	266
»	7,22—25	268
»	8,3	267
»	9,16	267
»	9,21	267
»	11,36	262

	Seite
Römer 12,2	278
» 15,31	251
1. Korinther 1,16	242
» 1,20	262
» 2,10	262
» 2,14	262
» 3,19	262
» 8,6	276
» 9,20	260
» 11,23—26	223
» 11,24	263
» 12,12	280
» 13	280
» 15	185
» 15,3—8	227
» 15,8	238
» 15,10	219
» 15,32	247
» 15,42—47	185
2. Korinther 3,6	208
» 4,4	178
» 4,7	117. 281
» 5,2	263
» 5,16	237. 268
» 5,17	278
» 11,5	219
» 11,6	236
» 11,13	249
» 11,23	219
» 11,32—33	241
» 12,1—5	241
» 12,7—9	249
» 12,11	219
Galater 1,11—12	240
» 1,14	220. 237
» 1,15	266
» 1,15—19	239
» 1,16	238
» 1,17	241
» 1,21—24	240
» 1,22	241
Galater 2	220
» 2,1 fg.	243
» 2,2	219
» 2,9	219. 273
» 2,14	220
» 2,20	269
» 3,21	267
» 3,24	264
» 3,27	269
» 4,14	249
» 4,19	269
» 4,25	237
» 5,6	265
» 5,24	269. 283
» 6,14	269
» 6,15	268. 278
» 6,17	249
Epheser 1,1	254
» 3,9	276
» 6,11—12	178
Philipper 1,23	259
» 1,25	259
» 2,12	267
» 2,12—13	255
» 2,17	259
» 2,23	259
» 2,24	259
» 3,10	259
Kolosser 1,15	276
» 2,8	262
» 3,9	269
1. Thessalonicher 3,2	245
2. Thessalonicher 2,4	148. 246
Titus 3,5	268. 278
1. Johannes 3,8	175
» 3,14	179
» 4,16	179
» 5,19	179
Hebräer 11,1	265. 285
» 11,3	285

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Werke von Paul Deussen:

Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina. (Bonn, Marcus, 1869.) Leipzig, F. A. Brockhaus. Geh. 1 M. 20 Pf.

Die Elemente der Metaphysik. Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen, sowie zum Selbststudium zusammengestellt. Nebst einer Vorbetrachtung über das Wesen des Idealismus. Leipzig, F. A. Brockhaus. Sechste Auflage. 1919. 8. Geh. 8 M.

Elements of Metaphysics: a Guide for Lectures, translated by C. M. Duff. London, Macmillan & Co., 1894. 6 s.

Les éléments de la métaphysique. Traduction du Dr. Ern. Nyssens, revue et approuvée par l'auteur. Paris, Perrin et Cie., 1899. 4 fr.

Gli Elementi della Metafisica, con introduzione di Luigi Suali. Pavia 1912.

Elements of Metaphysics, translated into Sanscrit Verses by A. Govinda Pillai. Trivandrum (S. India) 1912.

Das System des Vedânta nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyaṇa und dem Kommentare des Çankara über dieselben, als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1883. Zweite Auflage 1906. 8. Geh. 12 M.

The System of the Vedânta, transl. by Charles Johnston, Chicago 1912.

Outline of the Vedanta System of Philosophy according to Shankara. Translated by J. H. Woods and C. B. Runkle. New York, The Grafton Press. 1903. $ 1 net.

Die Sûtra's des Vedânta oder die Çârîraka-Mîmâñsâ des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Kommentare des Çankara. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1887. Geh. 18 M.

Der kategorische Imperativ. Rede. Zweite Auflage. Kiel, Lipsius & Tischer, 1903. Geh. 50 Pf.

On the Philosophy of the Vedânta in its Relations to Occidental Metaphysics, an address delivered before the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, Saturday, the 25th February, 1893. (Bombay 1893. One Ana.) Leipzig, F. A. Brockhaus. Geh. 10 Pf.

Zur Erinnerung an Gustav Glogau. Gedächtnisrede, gehalten an der Christian-Albrechts-Universität am 11. Mai 1895. Kiel, Lipsius & Tischer, 1895. Geh. 50 Pf.

Über die Notwendigkeit, beim mathematisch-naturwissenschaftlichen Doktorexamen die obligatorische Prüfung in der Philosophie beizubehalten. Kiel, Lipsius & Tischer, 1897. Geh. 50 Pf.

Jacob Böhme. Über sein Leben und seine Philosophie. Zweite Auflage. Mit einer Abbildung des Jacob Böhme-Denkmals. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1911. Geb. 1 M. 50 Pf.

Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1904. Geh. 1 M.

Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1897. Zweite Auflage 1905. [Vergriffen.]

Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Mit einem Porträt und drei Briefen in Faksimile. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1901. Geh. 2 M. 50 Pf.

Discours de la Méthode pour bien étudier l'histoire de la philosophie et chercher la vérité dans les systèmes. Paris, Armand Colin, 1902.

Erinnerungen an Indien. Mit einer Karte und sechzehn Abbildungen. Kiel und Leipzig, Lipsius & Tischer, 1904. Geh. 5 M. Geb. 6 M.

My Indian Reminiscences, transl. by A. King, Madras 1911.

Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam. Sanatsujâta-Parvan — Bhagavadgîtâ — Mokshadharma — Anugîtâ. In Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauss aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1906. Geh. 22 M.

Outlines of Indian Philosophy, with an Appendix on the Philosophy of the Vedânta in its Relations to Occidental Metaphysics. Berlin, Karl Curtius, 1907. Geh. 2 M.

Die Geheimlehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanishad's. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus. Fünfte Auflage, 1919. Geh. 7 M.

Der Gesang des Heiligen. Eine philosophische Episode des Mahâbhâratam. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1911. Geh. 3 M.

Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. 2 Bände in 6 Abteilungen. Leipzig, F. A. Brockhaus. Geh. 77 M.

Erster Band, erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's. 1894. Dritte Auflage, 1915. Geh. 7 M.

Erster Band, zweite Abteilung: Die Philosophie der Upanishad's. 1899. Dritte Auflage, 1919. Geh. 16 M.

The Philosophy of the Upanishad's. Authorised English translation by Rev. A. S. Geden. Edinburgh, T. & T. Clark, 1906. 10s. 6d.

Erster Band, dritte Abteilung: Die nachvedische Philosophie der Inder. Nebst einem Anhang über die Philosophie der Chinesen und Japaner. 1908. Zweite Auflage, 1914. Geh. 16 M.

Zweiter Band, erste Abteilung: Die Philosophie der Griechen. 1911. Zweite Auflage, 1919. Geh. 13 M.

Zweiter Band, zweite Abteilung: Die biblisch-mittelalterliche Philosophie. 1915—1919. Geh. 11 M.

1. Hälfte: Die Philosophie der Bibel. 1913. Zweite Auflage, 1919. Geh. 7 M.

Bibelns Filosofi, bemyndigad översättning av August Carr. Stockholm, Hugo Gebers Förlag, 1916.

2. Hälfte: Die Philosophie des Mittelalters. 1915. Geh. 4 M.

Zweiter Band, dritte Abteilung: Die Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer. 1917. Geh. 14 M.

Einzelausgaben des zweiten Bandes:

Erste Abteilung unter dem Titel: Die Philosophie der Griechen. Geh. 13 M.

Zweite Abteilung, erste Hälfte, unter dem Titel: Die Philosophie der Bibel. Geh. 7 M.

Zweite Abteilung, zweite Hälfte, unter dem Titel: Die Philosophie des Mittelalters. Geh. 4 M.

Dritte Abteilung unter dem Titel: Die Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer. Geh. 14 M.

Vedânta, Platon, Kant, nebst einem Anhang über Kultur und Weisheit der alten Inder. Wien, Verlag der Wiener Urania, 1917. Geh. 1 M. (1 K 30 h).

Faustbüchlein, ein Leitfaden zum Verständnis des Goetheschen Faust. Wien, Verlag der Wiener Urania, 1918. Geb. 1 M. (1 K 30 h). In Vorbereitung.